Colecţia

ACADEMICA

204

Seria
Litere

Laura Mesina este doctor în filologie şi cadru didactic la Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti. Lucrează în calitate de secretar ştiinţific şi de cercetător, din 2001, la Centrul de Excelenţă în Studiul Imaginii (CESI), ca director de proiecte şi membru în echipe interdisciplinare. Este membru-societar al Şcolii Române din Roma, Accademia di Romania. A desfăşurat stagii de documentare şi cercetare în Italia, Franţa, Cehia şi Slovacia. Publică volume de autor, studii şi articole ştiinţifice în ţară şi în străinătate, în domeniul filologiei (studii literare) şi al istoriei şi teoriei imaginii şi imaginarului. Coordonează şi editează volume colective şi numere de reviste ştiinţifice (*Images. Journal of Visual and Cultural Studies*; Caietele VIZUAL), precum şi seria de volume de autor „Text şi imagine", CESI, Editura Universităţii din Bucureşti.

Laura Mesina, *Imaginarul medieval. Forme şi teorii*
© 2015 Institutul European, Iaşi

www.euroinst.ro

INSTITUTUL EUROPEAN
Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13
euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MESINA, LAURA
Imaginarul medieval : forme şi teorii / Laura Mesina. - Iaşi : Institutul European, 2013
Bibliogr.
ISBN 978-606-24-0016-3

82.09

Reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi, fără acordul Editurii, constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

LAURA MESINA

IMAGINARUL MEDIEVAL
Forme şi teorii

INSTITUTUL EUROPEAN
2015

În memoria profesorilor

Alexandru Duţu şi Dan-Horia Mazilu

Cuprins

Prezentare. Drumul din oglindă / 7

Speculum. Teorii moderne ale imaginarului (câteva repere) / 21

Speculum speculorum. Elemente pentru o nouă lectură a imaginarului / 77

Speculum mundi. Imaginarul medieval în scrierile din Ţările Române / 99

Camera oglinzilor. Ieşirea din medievalitate şi paradoxurile imaginarului / 187

Addenda. *Speculum memoriæ* / 201

Bibliografie / 215

Resumé / 231

Abstract / 233

Prezentare

Drumul din oglindă

Cuprinsul acestei cărţi, pe care cititorul tocmai l-a văzut, divulgă el însuşi un loc comun al ei, semnalat în titlurile capitolelor printr-un substantiv, *speculum* sau „oglindă”; un fir roşu sau, mai curând, un posibil leitmotiv. Nu însă despre obiectul material vorbim aici, nici despre simbolistica sa; chiar dacă voi trimite la cărţile de învăţătură, sub diferitele lor tipuri, nu asupra speciei literare a „oglinzilor principelui” ne vom opri.

Mai mult chiar, în titlurile capitolelor apare forma latină a cuvântului. Deşi volumul anunţă un anumit reper temporal, dificil de delimitat şi cu o „stilistică” aparte, evul mediu, scrierile la care voi trimite, fiind redactate majoritar în slavonă, greacă, română, ar fi putut da un alt echivalent pentru „oglindă”. [O excepţie în perioada respectivă în ce priveşte limbile de redactare o constituie, indiscutabil, Dimitrie Cantemir; interesat în mod real de circulaţia în Europa a scrierilor sale despre români, le redactează pe unele dintre ele, la cerere sau nu, direct în latină (Lemny, *Cantemireştii* 114).]

De ce, aşadar, *speculum* şi pentru ce anume?

În culturile vechi, predominant orale, schemele creaţiilor populare, printre care şi formele narative cu relevanţă identitară (mituri, legende etc.), menţinute în timp datorită tehnicilor specifice de memorare, au structurat eficient „câmpul imaginativ" general, care la rândul lui le-a ajutat să se stabilizeze. Oricât de bogată ar fi o literatură sau o mitologie locală, un fenomen precum cel al memorării colective este prin natura lui organizat şi constrâns să fie schematic, ca să se poată menţine, pe perioade îndelungate şi în teritorii culturale extinse, un „limbaj" comun şi o imagine coerentă despre sine a comunităţii, în raport cu „celălalt", indiferent cine este acesta.

Lumea medievală este un exemplu foarte potrivit pentru a studia fenomenul, pentru că a cunoscut toţi factorii necesari stabilităţii imaginarului său colectiv: „durata lungă" (după expresia celebră a lui Fernand Braudel, din lucrarea închinată civilizaţiei medievale mediteraneene în 1958); stereotipiile legate de relaţia cu alteritatea (forme care fixează în memoria colectivă experienţa istorică); reperele vieţii spiritual-religioase (calendar, figuri sacre, naraţiuni, ritualuri, imagini, simboluri etc.); un program politic structurat, cu câteva mari teme mobilizatoare în momente de criză, susţinut public de ceremonialurile puterii (spectaculoase şi persuasive în raport cu simplitatea vieţii cotidiene); o mitologie dominată de modelele rezistenţei creştine împotriva „păgânilor" (spre exemplu, împăratul Constantin I sau Ştefan III al Moldovei) ori „creştinate" imaginar (precum de Alexandru Macedon), dar şi de imagini ale unor forţe resimţite ca fiind mereu potrivnice (umane, naturale sau divine).

Pentru înțelegerea imaginarului medieval, obiectul cercetării de față, ne vom opri atât asupra unor aspecte de ordin teoretic (abordări cunoscute, dar și o interpretare pe care o propun plecând de la ele), cât și asupra unor analize punctuale dedicate fenomenului medievalității românești (o vom numi convenţional astfel, pentru că referințele, prin exemplele selectate, sunt reprezentate de mentalități, comportamente colective, ceremonialul puterii și creații culturale din Țările Române, din secolele XIV-XVIII).

Ce semnificaţie are însă cuvântul *speculum* din titlurile capitolelor acestui volum? Din definiţia oglinzii, răzbate aici doar funcţia de redare (optică), de preluare a unei informaţii exterioare şi de reproducere a ei prin intermediul unei imagini (obţinute fizic). „Teoria", în virtutea etimologiei sale greceşti, desemnează contemplarea ideilor sau a unui obiect stimulativ, activitate din care poate emerge o schemă, la rândul ei generatoare de noi idei sau interpretări. Teoria scrutează de la distanţă semnificaţiile şi le integrează într-o nouă viziune asupra lucrului însuşi şi asupra lumii acestuia. Contemplarea imaginarului este în sine o interpretare a acestui fenomen care transcende realitatea – deşi e puternic ancorat în ea – , tocmai datorită gândirii imaginative. Teoria este aşadar capabilă a genera „radiografii" şi lecturi diferite ale imaginarului, aparent insurgent, oricum dificil de încadrat ca obiect de studiu.

În plus, un fenomen controversat, mai ales atunci când a fost abordat conceptual şi redus la efectele psiho-sociale provocate de fantezie, la rezultatele manifestării funcţiei imaginaţiei „onirice" – asimilate tenebrosului, elucubraţiilor neştiinţifice, mitologiilor populare, superstiţiilor şi credinţelor păgâne. Prin *Meditationes de prima philosophia in qua dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* (1641), René Descartes a provocat una dintre cele mai puternice crize pe care le-a traversat conceptul de imaginar. Acuzaţia care i-a fost adusă de către raţionaliştii post-Descartes, cum că ar reprezenta „copilăria conştiinţei" (Alain 89-90), nu a constituit altceva la timpul respectiv (secolele XIX-XX) decât o continuare într-un nou limbaj problematizant a puternicei tendințe de devalorizare declanşate încă din antichitate prin atacul asupra imaginii − una din principalele sale „unităţi" constitutive − şi continuate într-un fel paradoxal în perioada post-renascentistă (atât de productivă de altfel în planul creaţiilor artistice şi al proiecţiilor mentale colective).

Procesul de reconsiderare a sa în gândirea occidentală modernă a început cu studiile de psihanaliză metodică ale lui Sigmund Freud şi s-a impus definitiv odată cu cercetările de antropologie şi de psiho-sociologie ale colaboratorului său, Carl-Gustav Jung, precum şi

cu observaţiile empirice de la celebrele seminarii de psihologie aplicată ale lui Jacques Lacan. Conceptul de imaginar a iradiat apoi, spectaculos şi mai puțin controversat, în întregul domeniu al ştiinţelor socio-umane, în special datorită şcolilor franceze de istoriografie (direcția *la nouvelle histoire*) şi de filosofie sau aflate sub influența acestora. Recuperarea şi integrarea lui în vocabularul ştiințific – demersuri care s-au bazat în principal pe teorii şi analize din antropologie, psihologie, istoria religiilor, simbologie, psihanaliza şi filosofia artei – nu au dus totuși la o lectură sistematizată a fenomenului în sine până foarte târziu, în ultimele decenii ale secolului XX, după studiul de arhetipologie din 1960 datorat lui Gilbert Durand.

Am recurs la o selecţie critică a bibliografiei, dată fiind varietatea lucrărilor dedicate obiectului de studiu în general, dar şi perioadei medievale – care diferă ca încadrare temporală în funcţie de comunităţi şi de culturi, însă nu foarte mult în ce priveşte imaginarul colectiv (intervalul convenţional cel mai cuprinzător, dar discutabil, este între secolul IV, anul 313 d.Ch. şi secolul XVIII, consacrarea modernităţii prin Revoluţia de la 1789). Întâlnirea cu anumite interpretări, metode şi analize a devenit decisivă pentru viziunea dezvoltată în cercetarea de faţă. Selecţia îi include pe: Évelyne Patlagean, Gilbert Dagron, Enrico Valdo Maltese, Marie-José Mondzain, Giorgio Agamben, Georges Guyon (autori care se referă la primul mileniu creştin); Ernst H. Kantorowicz, Georges Duby, Jacques Le Goff, Paul Zumthor (pentru evul mediu occidental); Gilbert Durand, Jean-Jacques Wunenburger şi Joël Thomas (pentru istoria, dar şi pentru teoria imaginarului în ansamblul lui).

În paralel, pentru cazul românesc, subliniez importanţa studiilor lui Alexandru Duţu şi ale lui Dan-Horia Mazilu în ce priveşte corelarea textului cu fenomenele culturale care îl încadrează; nivelarea „câmpului" scriiturii medievale şi lectura textelor ca „martori" egali în faţa istoriei, la Eugen Negrici (perspectivă consonantă cu studiul imaginarului, nu neapărat cu istoria literară tradiţională); atenţia pentru documentul oficial cu valoare juridică sau politică, la Valentin

Al. Georgescu, respectiv la Vlad Georgescu; structurarea lumii simbolice româneşti în relaţia sa cu modelul bizantin, la Andrei Pippidi; minuţia inciziei în corpul textului şi integrarea lui tematică în corpusul general medieval, la Cătălina Velculescu şi la Mihai Moraru; explorarea documentului extern, bizantin şi occidental medieval, cu relevanţă pentru faptul politic românesc, la Adolf Armbruster şi mai ales la Stelian Brezeanu, în numeroase lucrări ale sale.

La interpretarea imaginarului istoric românesc au contribuit, printre multe altele, scrierile lui Şerban Papacostea (pentru secolele XIV-XVI), analiza ideilor politice româneşti (1369-1878) realizată de Vlad Georgescu şi, nu în ultimul rând, studiile aplicate cu privire la „secolul fanariot", de istorie a culturii şi a mentalităţilor, datorate lui Ştefan Lemny şi lui Daniel Barbu. Am stabilit convenţional drept limită inferioară de timp pentru intervalul la care trimit data întemeierii statelor medievale româneşti (jumătatea secolului XIV) − pentru că imaginarul local (în care intră legendele fondatoare), ca şi mărturiile materiale (documentele), îi acordă un loc proeminent. Drept limită superioară trasez începutul modernităţii − momentul apariţiei ideilor iluministe în cultura română – , dat fiind caracterul stabil al formelor imaginarului, precum şi al ideilor politice pe care acesta le reflectă.

Speculum speculorum – imaginea dintr-o oglindă preluată din alta – semnalează aici mai ales distanţa (necesară) dintre interpretarea pe care o construiesc în legătură cu imaginarul şi cu teoriile cunoscute. Ele reprezintă însă un solid punct de plecare cu care menţin „dialogul" deschis într-un capitol dedicat în special lor. Imaginarul medieval nu se bucură de numeroase abordări teoretice, de aceea celor existente – şi ele aduse laolaltă dintr-un câmp mai larg al problematicilor specifice medievalităţii – li se adaugă în acest peisaj al ideilor câteva referitoare la fenomenul în sine, nu la o perioadă anume.

Speculum mundi desemnează aici oglindirea lumii medievale în texte ale perioadei respective – deşi studiul se putea extinde şi către imagini vizuale sau către celelalte tipuri de mărturii. Ne interesează însă acum scriitura care reflectă, fie şi fragmentar, nu doar istoria, ci şi

imaginarul colectiv; precum în oglinzi aflate faţă în faţă, este posibil să surprindem în ea liniile directoare care îl traversează şi care ordonează memoria colectivă. Astfel înţeleg imaginarul, drept un fenomen plural de creaţie, rezultat al efortului comunităţii de a-şi reprezenta în forme coerente experienţa de viaţă, gândirea şi existenţa în ansamblu, prin discursul colectiv şi individual despre sine şi despre ceea ce ea numeşte şi descrie a fi alteritatea sa (cu ajutorul arhetipului, al mitului, al imaginii şi al simbolului).

E o imagine diferită în acest capitol faţă de cea conform căreia el, imaginarul, ar prelua haotic reprezentările lumii sau ar fi doar produsul unei activităţi de imaginare fantezistă şi aleatorie. Voi căuta să argumentez în primele capitole ale cărţii de ce nu merg pe această linie de interpretare; firesc, teoriile pe care le vom aborda depăşesc şi ele limitarea imaginarului la fantastic. Noua perspectivă, construită cu elemente antropologice, istorice, culturale şi de ordin socio-politic, îi confirmă funcţia de reprezentare identitară şi pe cea de memorare a trecutului, susţinute nediferenţiat de textele medievale.

Criticii interpretării imaginarului ca sistem sau ca „reţea" generată de mijloacele prin/în care o comunitate îşi proiectează existenţa (inclusiv relaţia cu sacrul, cu lumea necunoscută, dar şi cu moartea) atacă la acest tip de abordare gândirea sistemică. Ar fi poate îndreptăţiţi, dacă nu ar exista însă contra-argumente raţionale.

În primul rând, istoria demonstrează că o comunitate se poate mobiliza în momente de criză, indiferent cât de disipată e (şi nu doar politic). Lucrul acesta nu este posibil decât în baza unei moşteniri colective, a bagajului de mentalităţi comune cu valoare identitară, de amintiri istorice, care sunt, de fapt, reprezentări ale evenimentelor reale. Cum se păstrează această zestre de date şi de imagini? Cum de răspund ele în vremuri dificile la apelul instituţional, uneori în intervale foarte scurte şi chiar în societăţi vizibil scindate? Poate că întrebările nu sunt suficient de bine formulate faţă de cât de interesant este fenomenul. Nu este însă cu adevărat uimitoare capacitatea unei societăţi moderne, spre exemplu, de a răspunde eficient comandamentelor politice care privesc integritatea graniţelor sale, în

condiţiile în care ea este măcinată de o criză identitară şi de discursul ideologic anti-naţional?

Cercetările etnologilor, ale antropologilor şi ale istoricilor au arătat cu prisosinţă că gândirea colectivă a menţinut timp îndelungat ritualuri şi structuri simbolice, mentalităţi generale, precum şi naraţiuni fundamentale, mitice sau istorice, înscrise în patrimoniul material şi în cel imaterial. Imaginarul colectiv, fie antic, fie medieval, a absorbit şi a structurat creaţiile orale sub forma unui supra-discurs identitar; el este punctul de convergenţă între gândirea asupra politicului (datorată instituţiilor puterii şi teoreticienilor ei, dar şi comunităţii, care, pentru a-şi organiza eficient existenţa, şi-a stabilit seturi particulare de norme) şi exprimarea liberă a spiritului său, chiar sub presiunea unei dogme sau a unei ideologii mai generale.

Susţin aici că nevoia de (auto)organizare a comunităţii face ca indivizii să caute permanent soluţii şi argumente pentru convieţuire, pornind de la formula unificatoare a mitului, până la actualizarea lui cotidiană în formele discursului public. O altă necesitate, de adaptare la condiţiile existenţei şi de controlare a lor, impune şi caracteristicile imaginarului colectiv, ce nu poate fi redus doar la creaţiile fanteziste (ludice) sau la cele politice, ci, dimpotrivă, se dovedeşte cuprinzător pentru amândouă, ca şi pentru formele de reprezentare a sacrului.

Ca *speculum mundi* pentru medievalitatea românească, textul, imaginea, obiectul cultural şi proiecţia organizării lumii reflectă temele proeminente ale imaginarului colectiv. Conţinutul lor − teme, motive, structurile simbolice, de la bestiarele animaliere la traseele şi la ritualurile puterii – se constituie în relaţie cu pivotul central al imaginarului: imaginea identitară. Precum memoria colectivă care îl susţine şi pe care o „sedimentează", precum discursul despre sine şi despre alteritate, pe care îl generează şi care, odată încărcat cu date noi, se întoarce spre el pentru a fi (re)arhivat, imaginarul urmează şi el dezideratul comunităţii de a se menţine în istorie, reflectându-i „povestea" şi conferind creaţiilor sale sensul major.

În baza relaţiei dintre imaginar şi reprezentare, se va obţine în studiul de faţă o schemă a rolurilor simbolice, relevante în cadrul unor

structuri spaţio-temporale specifice (spre exemplu, un domnitor surprins la ceremonialul de înscăunare sau ca erou pe câmpul de luptă; un tânăr care parcurge drumul iniţierii şi etapele de purificare, pentru ca la final să acceadă la statutul de voievod sau de sfânt). Aceste conglomerate simbolice cristalizează în imaginarul colectiv registrele existenţei, aflate sub dublul semn al valorificării lor posibile, pozitive şi negative.

Funcţia mimetică (icastică) a imaginaţiei ajută, pe de o parte, în memorarea experienţei cotidiene, a vieţii private în raport cu cea publică; pe de altă parte, duce la configurarea reprezentărilor puterii şi ale eroicului. În ambele situaţii, comunitatea îşi fixează prin ritualuri şi creaţii (orale şi materiale) simbolismul spaţio-temporal, astfel încât imaginea lumii ajunge să fie construită sistemic, după o „hartă" a planului terestru (teritoriu cunoscut − teritorii străine) şi pe mai multe registre desfăşurate pe verticală (celest – teluric – „lumea de dincolo"). Funcţia simbolică (iconică) a imaginaţiei se manifestă în figurarea sacrului (de la Geneză la Apocalipsă), iar funcţia „onirică" (pe care o putem asimila cu fantezia, ludică sau tenebroasă) este creativă mai ales în registrul popular al imaginarului, acolo unde credinţa creştină întâlneşte moştenirea pre-creştină şi iau naştere astfel cele mai expresive interpretări şi proiecţii simbolice.

Cercetarea exploatează și dimensiunea antropologică a simbolismului spaţio-temporal, păstrat în imaginarul medieval şi reflectat în text şi în imagine, dar şi de organizare a planului cetăţii sau a târgului (spre exemplu, în topografia ceremonialurilor). Tot o dimensiune antropologică voi pune în lumină şi în relaţia dintre imaginar şi ideologia puterii medievale româneşti de influenţă bizantină, aspect fundamental pentru strategia după care se memorează istoria şi după care se combină credinţa creştină cu mitologia locală a eroicului.

Aceste observaţii ne duc către următoarea interpretare a imaginarului: ca fenomen, este o lume internă şi specifică a mentalului colectiv; se comportă precum un sistem care primeşte continuu informaţii dinspre realitate prin filtrul gândirii colective şi al

imaginaţiei sale complexe; prelucrează şi sintetizează datele receptate, pentru ca ele să devină reprezentări simbolice şi imagini, mituri şi structuri narative, coduri (ritualice, spre exemplu) şi norme de convieţuire – toate acestea având în final o valoare identitară pentru comunitate.

Raportul deschis şi permanent cu istoria îl transformă în martor al puterii, care astfel îl poate integra în programul său politic, de formare şi de menţinere a statului (medieval creştin). Pentru că imaginarul colectiv îi reflectă principiile de guvernare (consolidate după modelul basileic), el ajută casa domnitoare şi statul medieval să adreseze eficient „chemările la oaste" sau mesajele politice, cu consecinţe în diplomaţia regională şi europeană, dar şi în relaţiile inter-etnice şi sociale, culturale sau religioase. Fenomenul capătă o relevanţă aparte, atestând valoarea sistemului de putere, precum şi capacitatea comunităţii de a-l susţine, dar şi de a-l corecta prin intermediul lumilor imaginative compensatorii, atunci când nici el, nici realitatea nu (mai) oferă soluţiile aşteptate.

Relaţia permanentă dintre istorie şi acest depozit al gândirii colective, de mentalităţi şi de reprezentări simbolice, atât de necesar menţinerii lumii creştine ca un tot organic, ca un corp, i-a conferit un rol determinant în construcţia realităţii, cu care, de altfel, spuneam, se află într-un schimb continuu de date simbolice. Important aici de precizat ar fi că există reguli de organizare, şi ale lumii perceptibile, şi ale lumii imaginare, reguli care, în cele din urmă, duc la naraţiunea identitară amintită mai devreme şi la ierarhia rolurilor şi a unităţilor spaţio-temporale în care ele se manifestă.

Imaginarul nu este pentru realitate reflectarea ei pur mimetică (din oglindă); totuşi, în urma analizei discursului medieval privind configurarea relaţiilor dintre unităţile lor semnificante, se poate spune că anumite principii şi norme sunt comune celor două lumi. Spre exemplu, în stabilirea ierarhiei simbolice a locurilor, pentru că palatul şi biserica domină centrul urban real, imaginarul le menţine drept reperul topografic major al miticului oraş sfânt, care dublează la rândul lui un model celest. La fel se petrece în memorarea timpului

(istoria creştinismului, timpul întemeierii, timpul sărbătorii sau al postului), a personajelor şi a raporturilor de putere dintre ele. Ambele lumi, şi cea reală, şi cea imaginară, sunt conduse de acelaşi principiu, devenit şi scopul comun: susţinerea identităţii statului şi a comunităţii creştine, în contextul unei civilizaţii slab dezvoltate, al unei istorii tensionate şi, nu în ultimul rând, al unei culturi predominant orale. De aici, rolul covârşitor al memoriei colective şi al imaginarului.

În acest punct revine întrebarea: cum este posibil şi ce anume face ca imaginarul să se fi configurat şi să fi fost eficient în condiţii de disparitate socială şi de slabă comunicare? Ne pot oferi un preţios instrumentar de analiză a unităţilor generative (arhetipurile), care sprijină procesul de memorare colectivă, atât antropologia, cât şi teoria simbolului şi studiul ceremonialului. Imaginarul are o „gramatică" proprie, care devine vizibilă pentru că, spre exemplu, „sintaxa" imaginarului este asigurată, datorită dimensiunii lor temporale, de modelele şi de naraţiunile exemplare din componenţa unor structuri mitologice (din credinţele populare) sau religioase (din discursul clerical); sau pentru că bestiarele (figurile animaliere simbolice), codurile profesionale sau cele ritualice şi structurile spaţio-temporale (*cronotopoi*) pot fi încadrate în aşa-numitele clase „morfologice".

Toate acestea se regăsesc în discurs (text sau imagine) fie inserate pe cele patru nivele majore (câte am identificat) − paradigmatic, sintagmatic, morfologic şi al unităţilor funcţionale de bază, respectiv imaginea, simbolul şi semnul −, fie în structuri combinatorii, create între ele. Materia imaginarului se poate manifesta în procesul de creaţie într-un număr nelimitat de forme particulare, atunci când se ordonează în funcţie de anumite criterii, despre care am vorbit mai devreme şi la care vom reveni pe larg.

Nu mă preocupă aici abordarea textului sau a imaginii în sine ca opere finite, cu identitate de „gen" literar sau de cod iconografic, ci descompunerea lor în sub-unităţi discursive, pe care să le putem urmări în diacronie şi în sincronie; şi nu doar ca fenomene izolate, ci ca martori şi actori ai istoriei şi ai contextelor, ai identităţii sau ai procesului de configurare a imaginarului. Urmărim, în consecinţă, nu

un imaginar în sens literar mai larg sau mai restrâns, „ficţional", redat *doar* de text, ci imaginarul colectiv, hrănit de acţiunea şi de discursul puterii, dar îmbogăţit şi de interpretările comunităţii; coerent, deşi păstrat în forme culturale orale, dar având şi rol politico-religios şi simbolic. Textul şi imaginea rămân de aceea simple „oglindiri", nu au devenit obiectul de analiză în sine.

Discutarea „descendenţei" româneşti politice şi religioase din modelul bizantin se sprijină aici pe bibliografia de specialitate consacrată problemei. Contribuţia cercetării de faţă în această direcţie constă în identificarea în textele-martor a unor reflexe ale modelului, utile atât în discutarea imaginarului colectiv, cât şi a politicilor de reprezentare ale puterii locale. Spre exemplu, paradoxul multiplu care a stat la baza formării statelor româneşti pare a fi fost condiţionat de o sumă de contexte istorice şi politice, soluţionate şi integrate mitic în imaginarul colectiv. De aceea, ne vom opri mai pe larg asupra lui.

Camera oglinzilor e o metaforă pentru punerea laolaltă a imaginilor reflectate până în capitolul final. Într-o lucrare dedicată în principal iconoclasmului bizantin, Marie-José Mondzain caută sursele gândirii colective contemporane în miezul unor vechi dezbateri, precum cea legată de imaginea divinului. Chiar şi pentru societatea românească de azi imaginarul medieval nu este întotdeauna atât de departe precum am crede. Îi dăm dreptate astfel lui Gilbert Durand, care identifică în structurile antropologice ale imaginarului locuri comune fără vârstă, aşa cum le găsim prezente şi în mărturiile medievale. Să fi rămas fundamentele gândirii colective neschimbate?

Ieşirea din medievalitate este mai spectaculoasă în occident, în „scenografie" şi în formele discursive, deşi imaginarul îşi păstrează în mare parte vechile structuri. Istoria lui devine mai dinamică pe măsură ce se apropie de pragul modernităţii, prin Renaşterea italiană, protestantism şi Contra-Reformă. Mişcări opuse ca sens, paradoxal similare ca semnificaţie: toate clamează dreptul la afirmarea deplină a individualităţii şi la relaţia directă a credinciosului cu divinitatea. Artistul catolic plasează figura sacră în scenografia oraşului şi în proximitatea contemporanilor săi, cărora le împrumută chipurile

pentru a reprezenta identitatea unor personaje biblice; iconoclasmul vehement al Reformei refuză imaginea religioasă ca intermediar, înlătură intercesiunea şi afirmă dreptul şi capacitatea credinciosului de a comunica direct cu divinitatea. Nici Renaşterea, nici protestantismul nu contestă principiul divin, ci afirmă, în prezenţa, respectiv în absenţa imaginii acestuia, aceeaşi nevoie fundamentală a omului, aceea de a-şi clădi liber propria credinţă.

Secolul XVI, după cum aminteşte Alain Besançon, continuă dilemele şi dezbaterile din antichitate şi din evul mediu creştin în jurul imaginii. Credința guvernează oricum gândirea colectivă, indiferent dacă e bogat exprimată vizual sau rămâne doar la nivelul unei trăiri interiorizate şi austere în practica religioasă (cum e protestantismul). Paradoxurile imaginarului european ţin de faptul că până şi iconoclasmul se afirmă tot prin raportare la problema imaginii.

Am preferat să numesc acest capitol − care, deşi ultimul în economia generală a cărţii, nu închide subiectul asupra lui însuşi – *camera oglinzilor*. Istoria imaginarului ne dovedeşte cât de stabil este modul în care ne raportăm la existenţă şi la *i-real*, deşi orizontul nostru de cunoaştere s-a modificat atât de mult în timp. Totodată, mi se pare potrivită şi asemănarea imaginarului cu proiecţia obţinută prin mecanismul optic perfecţionat în secolul XVI, *camera oscura*. Am ales însă metafora închiderii−deschiderii false a *camerei oglinzilor*, dat fiind că ceea ce unii numesc mentalităţi, alţii imaginar, alţii stereotipuri revine zilnic în orizontul existenţei noastre, trimite continuu la mit, relevând o cunoaştere încă destul de schematică şi o înţelegere predeterminată a existenţei.

*

O ultimă reflexie în oglinda timpului: memoriei profesorilor Alexandru Duţu şi Dan-Horia Mazilu, la care caut şi acum cu preţuire, îi este închinată această carte. Ea se încheie, de altfel, cu două scurte analize ale unor teme şi ale unor relaţii structurale proiectate între ultimele cărţi semnate de Dan-Horia Mazilu în anii 2000. Cum în special această parte a operei sale mi-a hrănit interesul pentru imaginarul

medieval, iar prima parte a cercetării pe care am desfăşurat-o pentru doctorat a stat sub semnul sprijinului său intelectual, cartea de faţă închide între copertele ei şi amintirea îndatorată pe care i-o păstrez.

Deşi modul în care am înţeles imaginarul m-a purtat departe de interesele de cercetare ale doamnei Cătălina Velculescu, m-am bucurat din parte-i de o lectură atentă a vechiului manuscris al cărţii de faţă şi de multă încurajare. În profesorul Mihai Moraru am găsit fără îndoială cel mai apropiat prieten *medievist* – dacă acest cuvânt are puterea să reprezinte copleşitoarea lui erudiţie, care merge mult dincolo de graniţele domeniului şi pe care o împărtăşeşte întotdeauna cu bucuria şi mărinimia unui mare spirit.

Alături de aceşti doi respectaţi filologi şi de profesorul Nicolae Manolescu, cel care a făcut posibilă, datorită personalităţii sale protectoare, finalizarea cu bine a cercetării mele de doctorat, se numără şi profesorul Alexandru-Florin Platon, cunoscutul istoric al mentalităţilor medievale − cu siguranţă cel mai implicat în raţiunile schimbării textului iniţial în ceea ce se poate citi aici. Indiferent cum m-am situat faţă de observaţiile şi de sfaturile sale, am căutat să integrez, să corectez, pe alocuri să explic aşa cum mi-a sugerat, astfel încât pot mărturisi acum nu doar gratitudinea mea, ci şi faptul că în multe din locurile de articulare ale vechii mele „teze” se află ecoul dialogului ştiinţific pe care mi l-a propus în urmă cu mulţi ani, cu generozitate.

Un cuvânt special de mulţumire merge către cel mai critic cititor al manuscrisului, Sorin Alexandrescu, cu care împărtăşesc fidelitatea faţă de text şi interesul pentru imaginea de artă.

De aici încolo începe drumul din oglinda imaginarului, aşa cum l-am parcurs la început şi cum îl pot oferi la rândul meu cititorilor acestei cărţi.

Speculum

Teorii moderne ale imaginarului (câteva repere)

Elemente teoretice pentru antropologia puterii

Deşi oferă un material de analiză şi de interpretare bogat şi expresiv, imaginarul medieval nu are nici până la ora actuală o bibliografie teoretică pe măsura complexităţii sale. Până în acest moment, în special datorită şcolii franceze de istoriografie din jurul revistei *Annales* (lansate în anul 1929), studiile mai importante dedicate imaginarului medieval s-au desfăşurat în cadrul generos al istoriei mentalităţilor. Datorită modelelor generale oferite de Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff (printre mulţi alţii), cercetarea fenomenului din perioada la care ne referim a fost tratată plural, la răscrucea mai multor domenii umaniste, cărora le-au fost adăugate metode şi concepte din ştiinţele sociale şi politice.

Practic, generaţie după generaţie, şcoala de la *Annales* a oferit studii ample de analiză a civilizaţiei şi a mentalităţilor (medievale); un subiect imprecis şi dificil − după cum socoteşte Paul Ricœur

în volumul *Memoria, istoria, uitarea*, în care subliniază criza metodologică a şcolii şi impasul la care a ajuns noţiunea de mentalitate spre sfârşitul secolului trecut, precum şi ascensiunea către sociologie, pe fundalul turnurii discursului de la *Annales*, a noţiunii complexe şi mai precis definite, de reprezentare socială.

Unele dintre cele mai marcante figuri ale acestei grupări intelectuale (vorbim însă de câteva generaţii, cu diverse orientări şi specializări) nu doar că au influenţat viziunea asupra perioadei (în trecerea de la istoria pozitivistă la un discurs interpretativ), instrumentarul ştiinţific (mai bogat, în plus interdisciplinar) şi metodele de lucru, ci şi competenţa generală a publicului de a înţelege şi de a integra cultural moştenirea medievală.

Pentru că cercetarea de faţă este interesată de mărturia scrisă şi de relevanţa sa pentru imaginarul colectiv, ne vom opri pe larg, din întreaga literatură de specialitate oferită de şcoala franceză, asupra lucrării lui Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*. Nu pentru abordări comparative sau pentru comentarea analizelor sale, ci pentru cele două texte de însoţire, „Prefaţa" (5-34) şi ceea ce putem numi postfaţa volumului, „În vederea unei antropologii politice. Istoria politică mai poate fi coloana vertebrală a istoriei?" (437-59). Motivul este dat de faptul că istoricul francez stabileşte aici câteva repere teoretice (spuneam că sunt puţine studiile de acest fel dedicate subiectului şi perioadei), pentru a le încadra în metoda sa generală de lucru, cu argumente, de altfel, provocatoare.

În primul rând, se poate observa faptul că exemplele discutate de Le Goff (în capitolele „Mirabilul", „Spaţiul şi timpul", „Trupul", „Literatură şi imaginar", „Visele") sunt corelate cu cadrul teoretic al prefeţei, dar în niciun fel cu amplul studiu final − în sine un bun punct de plecare pentru o abordare diferită a imaginarului, fixată mai curând asupra structurării acestuia în jurul temei şi a reprezentărilor puterii. Propunerea finală este complet diferită de ceea ce vom vedea că enunţă cercetătorul în deschiderea volumului. Relativ între aceste două repere voi căuta să inserez mai târziu propria mea interpretare.

Mai întâi, cercetătorul francez propune o definiţie a imaginarului în funcţie de trei termeni de referinţă, şi anume: conceptul – raportul se stabileşte între imaginar şi alte câteva noţiuni relevante: reprezentarea, simbolicul şi ideologicul – ; documentul; imaginea. Imaginarul nu poate fi echivalat cu nici unul din ele, ci e mai curând subordonat fiecăruia în parte, consideră Le Goff.

Reprezentarea este definită ca fiind „vocabula (care) înglobează orice traducere mentală a unei realităţi exterioare percepute" (Le Goff 6), în timp ce imaginea e concretă şi „reprezintă, de multă vreme, obiectul unei ştiinţe individualizate: iconografia" (10); cu alte cuvinte, se face distincţia aici între imaginea mentală şi imaginea vizuală realizată pe suport material. Doar că reprezentarea, legată de idee − spune tot Le Goff − , se regăseşte tradusă creator în imaginar, inclus în spaţiul mentalului; inclus, dar altceva decât mentalul, cel puţin ca mod de organizare; produs şi purtat în acelaşi timp de către fantezie (nespecificată în această prefaţă nici pentru cazul imaginii plastice, nici pentru cel al imaginii literare) „dincolo de reprezentarea intelectuală" (6). Se poate înţelege că funcţia imaginaţiei fie este redusă aici la fantezie, fie este diferită de ea şi stă în relaţie cu inteligibilul, dar atunci acesta nu ar avea nimic în comun cu imaginarul.

În al doilea rând, nu e de ignorat diferenţa stabilită între imaginar şi simbolic, o altă categorie mentală (cu toate că trimiterea pentru exemplificare se face numai la imagini concrete − figurarea regilor Franţei pe portalele principale ale catedralelor, ca o „actualizare" a regilor din Iudeea antică). Simbolicul se manifestă numai dacă „obiectul luat în consideraţie [în cazul de faţă, imaginea, n.n.] este raportat la un sistem de valori subiacent, istoric sau ideatic" (Le Goff 6). În consecinţă, şi o imagine artistică (nu numai o reprezentare mentală) are această relaţie de semnificare cu sistemele de valori (deşi ei nu îi este subordonat simbolicul, în perspectiva lui Le Goff, cel puţin nu explicit).

Dacă e aşa cum apreciez, atunci ar trebui să obţinem două ierarhii: sisteme de valori − simbol(ic) − imagine (semnificantă) şi

realitate − reprezentare. În nici una dintre ele însă nu apare imaginarul, ci doar în relaţie cu fiecare termen în parte din componenţa lor.

A treia distincţie este cea dintre imaginar şi ideologic,

> ... investit cu o concepţie despre lume care tinde să [îi] impună reprezentării un sens capabil să denatureze atât „realul" material, cât şi „imaginarul" [„realul imaginar", Le Goff 14, n.n.]. Numai pentru că acţionează cu forţă asupra „realului", pe care îl constrânge să intre într-un cadru conceptual preconceput, ideologicul prezintă o oarecare înrudire cu imaginarul. (Le Goff 7)

În încercarea de clarificare terminologică, Le Goff încheie comentariul cu un exemplu relativ ambiguu pentru demonstraţia sa – pasajul din *Roman de la Rose*, în care Jean de Meun descrie puterea politică. Cum nu poate stabili că ţine de unul sau de altul dintre termenii relaţiei iniţiale, clasează cazul dublu, şi la ideologic, şi la imaginar.

Detronând o vogă şi chiar o tradiţie ştiinţifică a studiilor asupra imaginarului *din* sau venite *dinspre* domeniile psihanalizei, antropologiei, psiho-sociologiei, Le Goff afirmă mai departe:

> Am rezerve asupra lor [asupra unor lucrări, n.n.] atunci când alunecă în iraţional şi în psihanaliticul dominat de ideologia dubioasă a arhetipurilor [nota din text trimite explicit la Durand, *Structurile antropologice...*, n.n.]. Modelele imaginarului ţin de ştiinţă, pe când arhetipurile, de elucubraţia mistificatoare. (11-12)

Câteva rânduri mai jos, autorul însuşi numeşte relevanţa pe care au avut-o studiile din diverse domenii în descoperirea importanţei imaginii pentru studierea istoriei, printre care psihanaliza şi antropologia. O atitudine ambiguă, dar jucată conştient sau un loc devenit obscur din cauza metodei de căutare a cadrului teoretic specific imaginarului medieval?

Totuşi, cercetătorul, în opinia autorului, trebuie să ia în calcul nu doar imaginile mentale şi pe cele artistice, nu numai documentele de orice fel, ci şi – sau mai ales – imaginile colective,

> ... sudate prin vicisitudinile istoriei; ele se formează, se schimbă, se transformă. Se exprimă prin cuvinte, prin teme. Sunt lăsate moştenire prin tradiţie, se împrumută de la o civilizaţie la alta, circulă în lumea diacronică a claselor sociale şi a societăţilor omeneşti. … Istoria imaginarului înseamnă aprofundarea istoriei conştiinţei … . Imaginarul hrăneşte spiritul şi îl îndeamnă pe om să acţioneze. Este un fenomen colectiv, social, istoric. (12-13)

Relaţia dintre reprezentare şi imagine nu ţine însă cont de istoria lor – foarte importantă, consider – , utilă în a le fi precizat funcţiile şi rolurile în raport cu imaginarul. Aici se iveşte o problemă de ordin conceptual şi semantic, de care trebuie să se ţină cont în preluarea teoriei lui Le Goff despre imaginar.

Un alt aspect important mi se pare a fi legat de noţiunea de reprezentare. Cred că ea poate fi interesantă pentru imaginar şi (doar) ca imagine mentală non-fantezistă (ar spune poate Le Goff), dacă este integrată unui complex ideatic sau unei mentalităţi[1] (incluse, în

[1] Vezi Paul, pentru caracterul temporar al mentalităţilor:

> Sous le nom de *mentalités* les historiens étudient aujourd'hui l'ensemble des présuposés qui guident les sensibilités, la réflexion et les comportements et qui, à ce titre, s'inscrivent dans le discours et dans les actes, qu'ils soient communs ou exceptionnels. Ces dispositions, ces habitudes et même ces éléments de culture consciente forment un tissu serré et durable, peu vulnérable aux accidents et aux infléchissements d'une conjuncture. Enracinées comme des notions premières ou comme des références de base, les structures mentales ne sont mises en cause qu'en dernier lieu et au prix d'une grave crise de conscience. Elles évoluent lentement, s'infléchissant progressivement en passant d'une génération à une autre, jusqu'au moment où elles perdent, parfois brusquement, toute consistance. (522-23)

perspectiva cercetării de faţă, în imaginar, ca o componentă temporară) sau dacă asigură „prezentificarea" unui rol, a unei persoane sau a unui obiect, fără un sens simbolic obligatoriu, aşa cum se cere aici. Exemple precum regenta sau fiica autocratului, ascetul sau războinicul sunt tot atâtea „forme"/tipuri care se integrează în schema rolurilor din imaginarul medieval; ele se regăsesc în texte, fără să fie nici imagini literare cu semnificaţie metaforică şi nici neapărat simboluri. Ca simple reprezentări sociale, pot fi relevante, spre exemplu, pentru ceea ce vom numi imaginarul cotidianului sau pentru cel al puterii (laice sau religioase), jucând eventual un rol în unele contexte narative sau în relaţii şi sub-sisteme de putere semnificante.

În al doilea rând, noţiunea de fantezie pare a fi folosită ea însăşi ambiguu de către Le Goff. Dacă reprezentarea e supusă acţiunii acesteia şi e transformată într-o unitate simbolică sau „ficţională", pentru sistemul imaginarului fantezia nu e singura funcţie imaginativă care stă în relaţie cu realitatea; ambele joacă un rol în configurarea substanţei imaginarului, care este reflectat şi de reprezentările din textul istoriografic, şi de cele conotate din literatura fantastică.

Corelând cele două observaţii de până acum, introduc şi al treilea punct de vedere: există imagini abstracte – fanteziste, simbolice sau doar purtătoare ale unei mentalităţi, deci stereotipe şi sărace în semnificaţii − , care apar şi independent de o materializare plastică sau literară. Exemplul prejudecăţilor imagologice exprimate prin imagini mentale este edificator în acest sens (imaginea prin care o comunitate îşi reprezintă convenţional un alt tip etnic; imaginea despre „celălalt").

Pe de altă parte, imaginea plastică reprezintă şi ea ideea; poate fi conceptualizantă sau/şi simbolică, în funcţie de complexitatea şi de semnificaţia sub-componentelor sale iconice (ca şi cea literară, de altfel).

În al patrulea rând, imaginarul integrează şi mentalităţile (Al.-Fl. Platon 8-67), iar împreună se sprijină pe categoria cea mai cuprinzătoare, dar şi neclară: mentalul colectiv; el nu cunoaşte regulă, sens particular şi semnificaţie la nivel de ansamblu; este o funcţie a cunoaşterii, nu un proces de coagulare a unei viziuni despre lume. Acelaşi istoric francez spunea de altfel despre mentalitate în alt loc că

este o prelungire populară a celebrului *Weltanschauung*, un univers mental stereotip şi haotic totodată (Le Goff şi Nora, „Les mentalités. Une histoire ambiguë" 83).

Ce provoacă aceste observaţii ale lui Jacques Le Goff, prezentate în prefaţa volumului său, *Imaginarul medieval*? Mai întâi, am putea spune că reprezentarea este un tip de interfaţă de ordin mental între realitate şi imaginar. Ea e produsă de imaginaţia „icastică" (sau mimetică, pentru că are ca referinţă mai ales perceptibilul), de imaginaţia „iconică" (sau simbolică – prefigurează sacrul definit de dogmă, „non-perceptibilul non-fantezist", divinul) sau de fantezie (imaginaţia „onirică", *ars combinatoria*, arta hibridului, a fantasticului popular creştin etc.); ea poate fi condusă către unităţile funcţionale de bază ale sistemului: imaginea (mentală sau materială; simplă sau complexă – nu operez aici diferenţieri) şi simbolul (Al.-Fl. Platon 154-66). În sine, nu poate fi totuși definitorie pentru imaginar, ci doar o schemă pe care se construiesc unitățile minimale, pentru că nu are forţă de expresie atât cât să devină autonomă. Acest lucru se întâmplă pentru că imaginarul poate să preia prin intermediul ei imaginea despre sine (simbolică) a comunităţii şi imaginea despre lume (perceptibilă şi non-perceptibilă), aşa cum şi le proiectează aceasta; fapt care nu o exclude din procesul de memorare, ci doar îi limitează funcţiile în ansamblul imaginativ. O utilizez aici ca „schemă" pentru imagine.

În ceea ce priveşte raportul necoincident stabilit de Le Goff între imaginar şi simbolic, s-ar putea spune că, de fapt, primul termen trimite, ca fenomen de interpretare, la o naraţiune colectivă despre existenţă şi despre sacru, ce include şi simbolicul − rezultat al activităţii de conceptualizare cu ajutorul funcţiilor imaginaţiei. Nu sunt acelaşi lucru, dar nu se exclud reciproc, dat fiind că simbolul se regăseşte în cadrul imaginarului în calitatea sa de unitate de sens autonomă (cu semnificaţii determinate opozitiv şi, tocmai de aceea, dezambiguizate) şi de sub-componentă în structuri complexe.

Ideologicul,[2] despre care Le Goff notează că ar constrânge reprezentarea şi gândirea intelectuală să deformeze realitatea, este asemănat ca metodă de operare cu imaginarul. Cred că aici rezidă o neclaritate ce i-ar putea crea noţiunii de imaginar o conotaţie negativă.

El este, cum spuneam, rezultatul unui efort colectiv de interpretare sistematizatoare a sensurilor şi a semnificaţiilor lumii, aşa cum le construieşte o comunitate; el include şi reprezentarea exemplarităţii, dar şi pe cea contrară, atunci când sunt încălcate principiile etice sau normele moralei (tipuri precum „monarhi trădători ai religiei creştine" sau „supuşi necredincioşi" etc.). Imaginarul are relevanţă în planul politicului, pentru că participă la configurarea strategiei după care comunitatea şi instituţiile organizează împreună viaţa cetăţii. Interpretarea principiilor după care puterea, societatea şi individul ar trebui să-şi ghideze activitatea publică, astfel încât toate părţile să aibă beneficii concordante cu ale celorlalte, în scopul unui bine comun, ţine, indiscutabil, de activitatea imaginativă şi de o moştenire culturală şi istorică reflectată coerent în mentalul colectiv (mituri, modele etc.).

De aceea, spre diferenţă de Le Goff, nu cred că imaginarul este o forţă care malformează sensurile realităţii; conţine însă ideoleme (teme ideologice) ale căror accepţiuni tradiţionale pot fi denaturate într-o preluare tendenţioasă. Imaginarul colectiv, dată fiind memoria comună stocată în el, ajută realitatea cu date semnificante, utilizate liber de o instituţie sau de un agent politic (când se face apel la un fond mitologic etc.), însă nu îşi îndreaptă mesajele în mod deliberat împotriva societăţii. Nu acţionează contra comunităţilor, pentru că, spre diferenţă de sistemul ideologiilor, nu are la dispoziţie instrumentele necesare: instituţiile şi politicile lor. Imaginarul colectiv este „apelat" de instituţii, nu este discursul lor oficial (precum o ideologie); este un fenomen de amploare şi nu poate ţine doar de o perioadă sau de o circumstanţă. Dată fiind această condiţie de existenţă a sa, care îl ancorează în mentalul colectiv, nu se poate spune

[2] Pentru o discuţie care duce la înlocuirea noţiunii de ideologie cu mentalitatea, v. Martin I 6-14.

că *imaginarul,* pentru a influenţa gândirea unei comunităţi, a fost asimilat şi introdus într-un *singur* discurs sau chiar într-o viziune politică anume. Un program ideologic, pentru a alcătui noi structuri tematice, poate integra un număr foarte limitat de unităţi migrante în câmpul discursurilor − mituri, coduri, imagini, simboluri.

Am discutat mai atent prefaţa semnată de Jacques Le Goff, pentru că mi-a influenţat strategia cercetării într-un mod semnificativ. Nu trec la finalizarea comentariilor legate de acest text, înainte de a-l corela cu ultimul articol din volum: „În vederea unei antropologii politice. Istoria politică mai poate fi coloana vertebrală a istoriei?".

Fără să caute să mai explicitеze noţiunea de imaginar, pe care nu a definit-o până la urmă în textul de introducere, Le Goff realizează o apologie a unei „noi «noi istorii»", mai exact a unei direcţii de cercetare în studiile medievale dinspre antropologia politicului sau/şi a puterii. Reconsideră critic conceptul de istorie politică, pe care îl comentează de altfel cu referire la istoriografia secolului XIX şi propune o altă abordare, mai generoasă şi mai dinamică (438-44).

Recunoscând (din nou) că antropologiei i se datorează şi una din primele perspective ştiinţifice din secolul XX asupra puterii − concept preluat apoi de sociologie, pe lângă ştiinţele politice −, Le Goff subliniază o diferenţă esenţială între aceasta din urmă şi politică: în timp ce „puterea sugerează noţiunea de centru şi de profunzime" (445), politica trimite la „suprafaţă" şi la superficial (probabil, la exerciţiul politic şi la ideologie, declasate în general de autor în cadrul instrumentarului teoretic pe care îl foloseşte).

În descendenţa lui Marc Bloch, a lui Ernst H. Kantorowicz – amintesc şi suportul dat de cercetările cu caracter juridic ale lui Walter Ulmann −, studiile de antropologie a puterii (instituţionale) pentru perioada medievală au fost duse mai departe, cel puţin în Franţa, de o întreagă şcoală de istorici şi de filologi coordonaţi de Bernard Guenée (*Le métier d'historien au Moyen Âge*, „En guise d'introduction: L'historien par les mots" 1-17). I-aş aminti aici, pentru lucrări similare ca orientare teoretică, şi pe Gilbert Dagron, pentru istoria imperiului bizantin; pe Louis Marin, Yves-Marie Bercé, Isabelle Flandrois,

Michel Senellart, Jean-Paul Roux, Alain Boureau, Ran Halévi, Joël Blanchard, printre mulţi alţii, pentru Franţa secolelor XIV-XVIII; pe Giovanni Tabacco şi Carlo Varotti, pentru evul mediu şi renaşterea italiană (i-am menţionat aici şi datorită faptului că lucrările lor au provocat numeroase observaţii şi concluzii ale acestei teze.)

Autorii la care trimite Le Goff (dintr-o listă pe care mi-am permis să o completez, din raţiuni ştiinţifice legate de cercetarea de faţă) s-au ocupat de diferite perioade ale „premodernităţii" europene (în sens larg) şi în special occidentale. Continuând pledoaria pentru o antropologie a puterii medievale – manifestate în „durata lungă" a secolelor IV-XVIII (*Pentru un alt ev mediu*, „Prefaţă" 40)[3] − , cercetătorul francez notează că poate fi studiat

> ... un simbolism profund ancorat într-o semiologie religioasă, care transforma politicul într-o zonă a sacrului. Unul dintre aceste semne-însemne se preta îndeosebi la ample comentarii privind, pe de o parte, însăşi esenţa simbolisticii politico-religioase şi, pe de altă parte, instituţiile în care s-a întrupat de-a lungul istoriei: coroana. (*Imaginarul medieval* 446)

Sugestia pe care o face Le Goff, amintindu-l pe Robert Folz,[4] este că nu numai textele sprijină sondarea gândirii puterii în perioada medievală − înţelese şi ca o putere simbolico-religioasă − , ci şi studiul instituţiilor, al ceremonialurilor şi al artei sacre. Mai mult chiar, dată fiind apartenenţa sa la gruparea adeptă a „noii istorii", Le Goff critică moderat „dispreţul" pe care fondatorii şcolii de la *Annales*

[3] Pentru istoricul conceptului de ev mediu, v. şi Le Goff, *Il Medioevo*; Gatto; Sergi; Smalley.

[4] Vezi Folz:
Acte de cancelarie, reprezentări figurative, rituri liturgice, semne exterioare (veşminte şi embleme), iată, pe lângă unele texte narative, mijloacele noastre de informare pentru prima parte a evului mediu. (*L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*. Paris: Aubier, 1953, apud Le Goff, *Imaginarul medieval* 447).

(Lucien Fevbre, Marc Bloch şi Fernand Braudel, continuatorul din generaţia imediat următoare al primilor doi) l-au manifestat faţă de istoria politică, de istoria-povestire şi de istoria evenimenţială (Braudel, *Mediterana* I 41-43) din cronici, din tratatele medievale de istorie şi din „oglinzile principilor", toate considerate „o istorie de suprafaţă, căreia îi scapă prada, preferând să rămână în urmă" (443) – afirmaţie profund contestabilă, cel puţin în ce priveşte literatura parenetică.

Or, ceea ce propune discipolul lor − autorul însuşi, de mult timp şi el o voce cu autoritate ştiinţifică internaţională − este tocmai reevaluarea documentelor oficiale ignorate de maeştrii săi, pentru că, numai împreună cu acestea, obiectele-mărturii − subiectul predilect de studiu al istoricilor de la *Annales* – pot da o imagine completă a lumii medievale. Spre exemplu, atunci când a fost necesar, ceremonialul de curte, simbolicul şi ritualul au sprijinit întărirea regalităţii în cadrul sistemului politic al societăţilor cu o economie de tip feudal. Conform viziunii lui Le Goff, pentru o mai bună cunoaştere a epocii respective, documentele care vorbesc despre aceste lucruri trebuie interogate din nou şi puse în relaţie cu toate celelalte surse arheologice, literare, economice etc. Mai mult, istoricul clamează aici şi o perspectivă comparatistă (deduc după exemplele date că a dorit să spună chiar interdisciplinară) asupra teologiei politice medievale, pe care − citându-i pe P. E. Schramm[5] şi pe Kantorowicz[6] − o vede şi el ca pe o posibilă cheie de lectură pentru înţelegerea mai exactă a societăţii medievale. Este adevărat că cel de-al doilea autor german a exploatat în interpretarea medievalităţii două aspecte esenţiale, care convin

[5] Schramm, Percy Ernst. „Die Staatssymbolik des Mittelalters". *X Congresso Internazionale di Scienze storiche. Riassunti delle communicazioni*. Vol. VII: 200-01. Roma: *f. ed.*, 1955. Apud Le Goff, *Imaginarul medieval* 446, nota 21.

[6] Vezi Gauchet, Maurice. „Des deux corps du roi ou pouvoir sans corps. Christianisme et politique". *Le Débat* 14-15, iulie-august şi septembrie-octombrie, 1981. Apud Le Goff, *Imaginarul medieval* 450, nota 31. Vezi şi Gauchet, *Le désanchantement du monde.*

(măcar parţial) noii viziuni a lui Le Goff: relaţia dintre realitatea socio-economică şi mentalitate, precum şi rolul major al limbajului credinţei (Boureau, „Introduzione". Kantorowicz XX).

Exemplul istoricului german conduce la reluarea unui alt nume celebru, francez de această dată, Marc Bloch, cel care a propus în cunoscuta lucrare închinată regilor taumaturgi un veritabil model de studiere a mentalităţilor politice medievale. În acest punct al comentariului în jurul conceptului de antropologie politică, Le Goff îşi schimbă viziunea şi precizează că o istorie socială dinamică nu (mai) este incompatibilă cu perspectiva antropologică asupra societăţii respective. Mai exact, vocabularul şi mentalităţile medievale ar ajuta

> ... o istorie politică a structurilor de lungă durată, înglobând atât partea valabilă şi vie din geopolitică, cât şi analizele efectuate după modelele antropologice. La fiecare nivel, s-ar acorda o atenţie deosebită studierii diverselor sisteme semiotice ale politicului: vocabular, rituri, comportamente, mentalităţi. (457)

Cele două studii ale lui Le Goff la care ne-am referit, prefaţa şi pseudo-postfaţa − mai curând, reevaluarea teoretică a antropologiei puterii medievale − , nu sunt complementare, ci se dizlocă reciproc. Tocmai de aceea, pentru cercetarea de faţă se dovedeşte a fi mai important textul final decât introducerea la care m-am raportat critic. Am exploatat îndelung această direcţie, pe care Le Goff însuşi va merge în lucrările dedicate Sfântului Ludovic,[7] în configurarea grilei de lectură a imaginarului medieval (românesc). Miturile, modelele religioase sau cele eroice (populare), simbolurile şi imaginile sprijină şi se integrează în procesul de memorare colectivă, ce duce la fixarea în imaginar într-un mod structurat (precum în mod necesar se organizează materia narativă într-o povestire fondatoare) a locurilor comune cu relevanţă identitară. Pentru că sunt solicitate competenţele

[7] Vezi mai întâi *Les Propos de Saint Louis*. Paris: Gallimard, 1974; *Saint Louis*. Paris: Gallimard, 1996; *Le Sacre royal à l'époque de Saint-Louis*. Paris: Gallimard, 2001.

mnemotehnice ale comunităţii, se coagulează pe fundamente culturale generale cu valoare antropologică (simbolismul spaţiului, al timpului, al puterii, al imaginii morţii, ritualurile etc.) o reţea deschisă de imagini mentale şi de naraţiuni colective majore.

În bună măsură, această perspectivă asupra imaginarului medieval (şi pe care o voi dezvolta în continuare) este derivată din antropologia durandiană. Modelul (aş spune, sistemul) imaginarului este el însuşi abstract, până la punctul în care intervin exemplele, care, de fapt, au predeterminat teoria. Aşa cum se întâmplă şi în „Prefaţa" lui Le Goff, precizările conceptuale nu ignoră cazurile concrete, de la care a plecat de fapt propria lui propunere; ele vizează modul în care imaginile perceptibilului şi ale non-perceptibilului se proiectează în imaginarul colectiv, acolo unde este posibilă o articulare coerentă şi funcţională a lor, intrinsecă unor structuri narative cu valoare identitară reprezentativă pentru o comunitate.

Un alt punct de vedere asupra imaginarului colectiv este derivat tot din observaţiile lui Le Goff de la finalul volumului său: mecanismul social nu exclude o dominantă antropologică. Adaug însă aici ceea ce istoricul francez refuză să introducă în grila lui de lectură: arhetipologia divinului, fie în accepţiunea pre-creştină, fie creştină, fie reieşită din „contaminarea" celor două (în credinţele creştin-populare). Arhetipul nu rămâne în afara imaginarului, ca o „elucubraţie mistificatoare", ci este o schemă a gândirii colective (în sensul acordat de Gilbert Durand), cu o funcţie paradigmatică (susţine prototipurile imaginative, care generează, pe măsură ce întâlnesc dimensiunea temporală a naraţiunii, modelele mitice sau religioase, tipurile legendare şi istorice, precum şi sub-tipurile socio-culturale).

Dacă, după cum propune Le Goff, în aceeaşi dominantă antropologică se încadrează şi mentalităţile – cele medievale pot fi clasificate de altfel după criterii precum: tiparul sociologic, istoric, politic sau artistic (Martin, vol. I: XI-LVIII şi vol. II: VII-XXVII) – , atunci imaginarul include atât „reflexul" politicului, cât şi reprezentările puterii manifestate în spaţiul public. „Sistemul semiotic al politicului" (după terminologia lui Le Goff) devine un sub-sistem

„ideologic" al imaginarului, având funcţia de generare a întregului simbolism (aici mă îndepărtez din nou de opinia cercetătorului francez).

Iată, aşadar, după concluziile celui de-al doilea studiu teoretic din volumul *Imaginarul medieval* (text complet diferit, după cum se vede, de restul cărţii), că este corectă aplicarea viziunii antropologice asupra puterii medievale în procesul de constituire a modelelor locale. Pentru a expune formarea imaginarului politicului şi al puterii (care îşi subordonează simbolicul, după cum afirmă Le Goff în capitolul final, spre diferenţă de precizările din prefaţă), e necesar să trasăm încă de la început diferenţa dintre acesta şi „teoria politică". Prin prima sintagmă înţelegem rezultatul unui efort colectiv de gândire imaginativă, structurată în baza unor principii directoare comune, cu unicul scop de a realiza, fixa şi transmite către posteritate o poveste identitară coerentă şi puternică, istoric şi simbolic. Teoriile politice sunt reprezentate în imaginar nu în litera lor ştiinţifică, ci cu dimensiunea lor imaginativă şi chiar utopică, cu încărcătura lor filosofică, metafizică şi cu reţeaua lor de micro-structuri simbolice, care stimulează înţelegerea realităţii, dar care răspund şi nevoii de criterii şi de norme. Spre exemplu, viziunile revoluţionare, dacă nu îşi găsesc imediat o reţea invizibilă de aşteptări la nivelul grupului sau al comunităţii, rămân izolate, dar latente, cu posibilitatea de integrare ulterioară în ansambluri ideologice mai mari.

Cum teoria politică ia în discuţie şi raporturile de putere, inevitabil ea foloseşte referenţi reali, un limbaj comun cu societatea şi o sumă de reflexe de gândire, care se transmit şi se fixează în imaginarul colectiv sub forma unor mituri sau a unor figuri simbolice. Conform acestei viziuni, unele teorii *in nuce* despre politic din textele „iconoclaste" ale anticilor (spre exemplu, la Platon, modelul şi principiile de organizare a cetăţii) pot fi tratate drept structuri cu substanţă imaginativă, dar şi drept proiecte parţial posibile (nu neapărat viabile). În imaginarul colectiv poate ajunge apoi, prin cunoaşterea teoriei respective de către comunitate, o „prezentificare" a ei (precum utopia cetăţii perfecte); prin intermediul unei naraţiuni

mitizante sau al unei descrieri, ea se poate integra ulterior într-o altă viziune comună, prin formulele specifice perioadei respective.

Reprezentarea, înţeleasă aici ca reflex al gândirii „intelectuale" (nu imaginative, diferenţă trasată chiar de Le Goff), intră în relaţie, după cum voi analiza, cu imaginaţia, cu imaginea semnificantă (să o numim convenţional „conotativă"), cu simbolul şi cu structurile pe care acestea le formează. Ideologia este una din aceste structuri, înţeleasă şi ea drept proiecţie a unei realităţi dezirabile, plecând de la aşteptările colective, ca o ofertă de modificare a celei trăite efectiv. Sistemul imaginarului, oricum stabilizat de un nivel major, paradigmatic − al arhetipurilor, al ideilor primordiale legate de geneză şi de întemeiere − , primeşte dinspre gândirea practică şi dinspre cea intelectuală „soluţiile" de transformare a lumii, pe care le integrează în reţeaua discursului identitar, unde le păstrează active.

Când mitul şi simbolul întâlnesc istoria socială, ajungem la formele particulare ale imaginarului (precum cel medieval), la manifestări de tipul diferenţelor specifice în cadrul genului proxim. În cazul acesta, principiul care organizează sistemul imaginarului poate fi influenţat de raporturile cu relevanţă imagologică, de condiţiile specifice de viaţă sau de cele teritoriale şi politice. Spre exemplu, nu toate medievalităţile ortodoxe înfruntă aceiaşi duşmani sau nu suportă aceleaşi presiuni prozelite, tot aşa cum nu au acelaşi tipar mitic al întemeierii sau nu preiau în acelaşi grad modelul bizantin etc. Cum perioada medievală este prin excelenţă una a afirmării masculine, putem adăuga faptul că imaginarul puterii aşează spaţiul privat sub legea spaţiului public, fapt prea puţin discutat, dat fiind că el este locul predilect al categoriilor marginale (femei, copii, bătrâni, supuşi).

„Simbolismul ancorat într-o semiologie religioasă" nu cred că transformă doar politicul „într-o zonă a sacrului", ci şi manifestarea puterii (medievale) în ansamblu. Întregul câmp social intră sub incidenţa controlului persuasiv exercitat de puterea oficială sacralizată (negociată deseori între biserică şi palat); spaţiile şi „timpii" din zona privatului sau din viaţa comunitară ne-instituţională sunt la rândul lor întru totul influenţaţi de politica de guvernare creştină.

Producţia intelectual-imaginativă, ca şi cea „fantezistă”, spiritualitatea religioasă, cu dogma sa şi cu repudierea oficială a ereziei, sunt şi ele oglindite de mentalul colectiv într-un chip coerent, aşa cum medievalii îşi spuneau că a hotărât divinitatea însăşi. Imaginarul puterii ar fi tocmai interpretarea pe care a dat-o comunitatea, într-o perioadă dominată de o anume ideologie (teocraţia creştină), existenţei ei sacre şi profane. Această înţelegere, fie intelectuală, fie populară, teoretică sau materială, este a unei lumi care acceptă ca factor suprem de control arhetipul divin, reprezentat de autocrat şi de primul sacerdot (în cazul în care cele două funcţii nu sunt deţinute chiar de aceeaşi persoană).

Lectura teoretică a imaginarului medieval (pe care o propun în capitolul *Speculum speculorum*) vizează aşadar următoarele aspecte ale acestuia: structura internă generală (radiografiată printr-un filtru antropologic) şi modul de formare (oglindit prin exemple culturale, plasate într-o reţea susţinută de mentalităţi, reprezentări sociale, contexte istorice şi politice, ideologii şi politici instituţionale).

În spiritul traseului ştiinţific sugerat de Le Goff în postfaţa discutată şi al metodei şcolii conduse de Bernard Guenée, textul este văzut atât drept un „simptom” al imaginarului puterii, un *speculum mundi*, cât şi un instrument intelectual de influenţare, şi nu doar a gândirii instituţionale, ci şi a practicii derivate din normativele politicului.

Corpusul de documente folosit pentru exemplificare va apărea în comentariu însoţit de trimiteri punctuale la imaginea plastică şi la monumentul arhitectural. Aşa cum anunţă şi Le Goff, scriitura nu mai poate fi privită autonom şi nici doar intertextual sau contextual. „Textul-*testis*”, mărturie, şi „textul-*textum*”, ţesătură de discursuri, simboluri, imagini, reflexe de mentalitate (Fonio 16), constituie cele două feţe ale „textului-monument”, care adună în el semnificaţii ale trecutului şi deţine resurse pentru o reintegrare viitoare a sa. Discursul public şi imaginarul colectiv garantează pentru identitatea comunităţii, în măsura în care împreună sunt o oglindire a ei, dar şi o sursă imaginativă pentru realitate.

Imaginarul medieval (românesc) poate fi citit, în consecinţă, ca un sistem discursiv prin care comunitatea îşi proiectează în oglinda timpului identitatea completă şi imaginea despre sine, aşa cum ea doreşte şi poate să le construiască.

Imaginarul ca formă de narare a istoriei

Dacă prima dimensiune a câmpului social care influenţează imaginarul medievalităţii este puterea, a doua este dată de istorie şi de transpunerea ei narativă în opera istoriografică. Scrierile despre trecutul comunităţii ne interesează aici ca principal obiect de analiză, în calitatea lor de reflex al unei conştiinţe colective sau individuale, preocupate de procesele politice majore, sociale, spirituale (religioase) şi culturale. Istoriografia reprezintă materializarea unei gândiri responsabile faţă de arhivarea trecutului comunităţii, dar şi un model-grilă pentru fixarea în imaginarul colectiv a proiecţiilor identitare despre sine şi despre alteritate, prin intermediul discursului instituţional şi al unor naraţiuni fondatoare (patrimoniul de memorie).

Imaginarul medieval, în toate resorturile sale, oricât de schematice, conţine însă „semne-însemne" (ca să-l reamintesc pe Le Goff) ale unei istorii particulare şi reflectă o anumită semnificaţie a timpului care îl străbate şi care îi asigură dinamica internă (în special prin unităţile narative reiterate). Această înţelegere a sistemului imaginarului nu putea să survină decât într-o paradigmă epistemologică generoasă şi relativistă, ce a făcut posibilă ieşirea din cadrele „gândirii tari" ale „istoriei politice", pe care discursul filosofic al secolului XX în general o repudiază. În teoria actuală a imaginarului modernităţii, memoria colectivă, spre exemplu, nu mai e garantul datelor şi al documentelor oficiale, martorul unei istorii continue şi glorioase a eroilor reali, ci este spartă, discontinuă, uneori incoerentă, un mozaic de texte şi de mărturii diverse, nu atât de uşor de corelat.

Timpul însuşi e văzut ca fiind fragmentar, „propriu" fiecărui individ sau fiecărei structuri, fiecărei unităţi discursive sau fiecărei

opere în parte, dublat şi menţinut ca pe o pernă de aer de timpul fizic continuu, fluent, în care se desfăşoară existenţa în ansamblul ei.

Totuşi, cum se explică faptul că pentru evul mediu se menţin anumite constante ale gândirii colective pe perioade îndelungate? Ce anume face ca miturile istorice, chiar dacă ajung să se transforme în locuri comune ale discursului ideologic la trecerea într-o altă perioadă istorică, să aibă capacitatea de a mobiliza comunitatea, dacă un anumit context o cere?

Fragmentele de istorie memorate nu rămân într-o suspensie haotică sau într-o zonă amorfă a mentalului colectiv, cu riscul să se piardă; cel puţin nu toate, pentru că sistemul de memorare îi permite comunităţii să decanteze, să ierarhizeze informaţia într-un câmp al reprezentărilor imaginative, să o reintegreze în diverse formule şi situaţii. Întotdeauna însă aşa cum e mai potrivit pentru proiectul ei în istorie, pentru imaginea identitară pe care şi-a stabilit-o, pentru locul ei în raportul cu alteritatea, oricare ar fi aceasta.

Discursul ştiinţific istoriografic din secolul XX a participat el însuşi, în ce priveşte metodologiile şi perspectiva filosofică asupra trecutului, la experienţa epistemologică a modernităţii; a oglindit dilemele socio-politice ale societăţii, precum şi mutaţiile valorice survenite la nivel ontologic în psihicul colectiv. Istoriografia, renunţând la a mai citi trecutul prin grila ideologică a „istoriei politice", a devenit o ştiinţă complexă şi a intrat în cele din urmă într-un dialog interdisciplinar creator cu majoritatea domeniilor umaniste.

În descendenţa unor precursori reintegraţi în rândul modelelor teoretice (cum ar fi Giambattista Vico, adesea considerat drept unul dintre fondatorii gândirii moderne asupra istoriei) sau a unor mişcări de idei precum iluminismul european, filosofia istoriei din secolul XX, polemică sub raport ştiinţific, a redefinit şi a reinterpretat obiectul de studiu al istoriografiei, plasat acum în cadrul mai larg al culturii şi al proceselor de civilizaţie.

Aceste orientări s-au manifestat în special după cel de-al doilea război mondial, când s-au afirmat curente şi şcoli de filiaţie germană, franceză şi în special anglo-americană, interesate fie de

gândirea logică pozitivistă (filosofie analitică aplicată în analiza istoriei, la Arthur Danto, începând cu 1965), fie mai ales de tendinţele anti-pozitiviste (la Robin G. Collingwood, în *The Idea of History*, 1946).

Noua filosofie a istoriei a oferit o replică bine articulată modelului (clasic) deductiv şi nomologic,[8] plecând de la conceptul de *Verstehen* („înţelegere") propus de Johann G. Droysen în 1857 şi ajungând la interpretarea hermeneutică. În special şcoala franceză a dezvoltat această perspectivă anti-pozitivistă, şi mai ales prin Michel Foucault şi Paul Ricœur,[9] care au plecat de la încercarea de conciliere critică a modelului nomologic cu analizele explicării istorice a acţiunilor umane şi au ajuns în anumite interpretări până la accente fenomenologice.

În istoriografia contemporană anglo-americană, opţiunea anti-pozitivistă a devenit chiar mai radicală teoretic pe drumul deschis în analiza retorică şi naratologică de Hayden White şi continuat în acelaşi spirit de olandezul Franklin R. Ankersmit, prin elaborarea unei coerente metodologii narative a istoriei (fundamentate până în anii 2000 şi din care s-a desprins recenta naratologie vizuală, teoretizată, spre exemplu, de cercetătoarea Marie-Laure Ryan[10]).

Spiritul modernist al „noii istorii" se desparte definitiv de direcţia tradiţională analitică. Istoria însăşi este citită precum o naraţiune sau având caracterul unei „opere deschise" (aşadar, dincolo de sensul acordat textului sacru de către Umberto Eco). Istoriografia şi

[8] Pentru modelul nomologic, acţiunea este unică, dar în două condiţii, necesare şi suficiente: nu se repetă niciodată şi nu cunoaşte decât o singură interpretare posibilă. Ea e văzută ca „lege" în istorie, imuabilă şi incontestabilă. Modelul nomologic se organizează după o logică de tip cauzal şi determinist, ca în ştiinţele naturii.

[9] Vezi comentarii de referinţă asupra relaţiei temporalitate-naraţiune, atât pentru pozitivişti, cât şi pentru anti-pozitivişti, în Ricœur, *Temps et récit.*

[10] Vezi *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*. Baltimore: John Hopkins UP, 2001.

filosofia istoriei propun un alt tip de discurs şi o altă formă de lectură/narare a trecutului, fără a nega însă rolul jucat în continuare de direcţia nomologică. Premisele acesteia – ontologică (trecutul este un obiect de studiu „exterior" istoricului), epistemologică (există un adevăr unic, care trebuie descoperit), pragmatică (istoria factualistă este singurul mod de a reconstrui trecutul exact aşa cum a fost) (Topolsky 10) − sunt şi astăzi acceptate de către numeroşi cercetători şi oricum cunoscute şi comentate pe mai departe în filosofia istoriei (la Carl-Georg Hempel, Maurice Mandelbaum şi mai ales Patrick Gardiner).

Noua filosofie a istoriei a propus în schimb înlocuirea unor principii fundamentale până la acea dată prin abandonarea convingerii că practica istoriografică este axată pe explicarea trecutului prin reguli logice (precum în modelul deductiv sau nomologic şi în modelul raţional) şi, în consecinţă, prin trecerea la analiza povestirii istorice nu doar ca procedeu narativ, retoric sau cultural, ci şi ca martor şi model socio-politic (viziune pe care o integrez în strategia teoretică a acestei cercetări). Mutaţia realizată de Arthur Danto în scrierile sale târzii, de la o strictă filosofie analitică a istoriei la o problematizare a povestirii istorice, a implicat o nuanţare graduală a discursului ştiinţific, legat, spre exemplu, de categoria temporalităţii şi un abandon treptat al categoriilor pozitiviste. La începutul postmodernităţii, chiar factorul „timp" a organizat unele modele logice, bazate pe explicaţii deductive şi nomologice date istoriei – aşadar inclusiv la istorici şi filosofi ai pozitivismului anilor '70, din rândul cărora Danto făcuse parte.

Naraţiunea devine categoria principală a metodologiei „noii istorii". Mişcarea anti-pozitivistă pune în valoare tocmai temporalitatea, relativizează perspectiva asupra istoriei şi susţine o nouă formă în care ea ne este accesibilă, ca un mozaic de istorii. Introduce aşadar multiplul în reconsiderarea trecutului, fără să renunţe la materialul istoric, pe care îl reconsideră, îl redefineşte, îl completează cu noi mărturii (ce ţin de civilizaţie şi de cultură). Naraţiunea tinde să-şi subordoneze conceptual orice manifestare a trecutului păstrat în formă

abstractă sau materială, pentru că, în perspectiva noii istoriografii, în orice „martor" s-ar putea afla *in nuce* o structură latentă de povestire.

Viziunea aceasta este aplicată în special în analiza textelor, a iconografiei, a artei profane şi sacre, aşadar domeniilor de cercetare în care conştiinţa care mediază între o realitate trecută şi un lector contemporan este pasibilă de distorsionarea intenţionată sau nu a sensurilor. Consacrarea rolului decisiv jucat de o prezenţă subiectivă în procesul de cunoaştere a trecutului este una dintre principalele schimbări în epistemologia propusă de „noua istorie"; de asemenea, afirmarea conceptului de naraţiune, care, corelat cu analiza imaginilor, a simbolurilor şi a imaginarului, a dus la modificări fundamentale nu doar în filosofia interpretării istorice, ci şi în metodologiile cu care este abordat trecutul.

Generaţiile de istorici ai şcolii de la *Annales* din anii '70 (printre membrii cărora se numără şi Jacques Le Goff) au ajuns astfel să includă printre obiectele de studiu cu statut autonom − şi nu subordonate sau adiacente faptului social-economic sau politic – atât mentalităţile, cât şi manifestările imaginarului. Mai mult chiar şi în mod spectaculos, generaţia următoare şi-a însuşit demersul antropologic dezvoltat în ştiinţele psiho-sociale (aşa cum o fac Robert Muchembled sau Emmanuel Le Roy Ladurie) în direcţia teoretizată în 1985, cum am văzut deja, de Le Goff. Spre sfârşitul anilor '90, împrumuturile conceptuale şi metodologice sunt asimilate în noua viziune a Şcolii, astfel încât actualele generaţii de sociologi, de istorici ai mentalităţilor şi ai imaginarului (Thomas 13) îşi concentrează eforturile în direcţia politicului, o preocupare nu recentă în filosofia contemporană a istoriei, ci doar tratată interdisciplinar dinspre istoriografie.

Interpretarea textului în relaţie cu categoria temporalităţii şi cu modalităţile de structurare a naraţiunii a demonstrat istoricilor de la *Annales* că orice tip de mărturie poate susţine noul discurs ştiinţific cu privire la mentalul colectiv şi, implicit, la imaginar: textele filosofice sau literare, imaginile plastice sau monumentele arhitecturale. Cercetătorul care se afirmă în anii 2000 (se poate înţelege de asemenea şi istoricul literar, istoricul de artă, al civilizaţiei în

ansamblu, al culturii, al mentalităţilor etc.), în baza competenţelor şi a viziunii personale, este liber să aplice în comentarea trecutului o grilă de lectură proprie, într-un acord „negociat" cu obiectul său de studiu, asumându-şi totodată responsabilitatea în legătură cu metodologia, conceptele originale introduse şi concluziile la care astfel poate ajunge (Topolsky 10).

Această perspectivă presupune însă, în limitele unei cunoaşteri specifice, mai curând un *context of invention* (*construction, imagination*), în locul unui *context of discovery*. Dar procesul de substituire metodologică (nu de negare; e important faptul că cele două direcţii istoriografice coexistă), care se poate baza până la un punct pe formele deductive ale argumentării logice, nu are loc în interiorul unei filosofii a justificării (*context of justification*), construite pe concepţia clasică a adevărului (unic şi privilegiat), ci al unei filosofii a cunoaşterii plurale a obiectului ştiinţific (Topolsky 20).

Reluarea în cadrul şcolii de la *Annales* a temei culturii spirituale şi relativa îndepărtare de cea a culturii materiale de tip economic, agrar etc. au dus la apelul către clasicii unor discipline şi la reevaluări importante ale domeniilor înglobate în istoria civilizaţiei, precum: istoria literară (pentru cea medievală, Paul Zumthor), istoria artei (readucerea în prima linie a lui Erwin Panofsky şi Ernst H. Gombrich, dintre mulţi alţii), teoria literară, dar şi teoria imaginii (Pierre Francastel), istoria textului şi a mărturiilor religioase (Henry-Irénée Marrou). Cercetătorii domeniului mentalităţilor au preluat şi ei puncte de vedere asupra imaginii şi imaginarului din teoriile literare şi ale artelor plastice. Studiile lor acordă în momentul de faţă, în special în şcoala franceză, o atenţie deosebită filosofiei imaginii şi imaginarului, prin unul dintre cei mai cunoscuţi reprezentanţi ai săi (inclusiv în România), Jean-Jacques Wunenburger.

Influenţele reamintite aici atât de succint au transformat viziunea asupra „istoriei" şi au condus tot mai mult analizele către noile domenii, mai incitante, deşi mai dificile, precum cel al imaginarului. În legătură strict cu acest fenomen al mentalului colectiv, lucrările mai importante au fost încadrate la început în arealul filosofiei simbolului şi

al antropologiei (pe urmele lui Gaston Bachelard, respectiv Gilbert Durand) şi al mito-criticii (dezvoltate ca metodă tot de acesta, dar şi de Jean Burgos, Joël Thomas şi Claude-Gilbert Dubois, printre mulţi alţii). Ele au inspirat însă şi alte domenii care studiază evoluţia societăţii în ansamblul ei, dar şi progresul civilizației (amintesc de Marc Augé şi de Michel Maffesoli).

E adevărat că martorul principal al cercetării de faţă este textul istoriografic medieval, însă discuţia despre viziunea contemporană asupra istoriei explică utilizarea noţiunii de naraţiune ca factor fundamental în abordarea sistemică a imaginarului. Direcția ştiinţifică pe care o urmez reface imaginea trecutului prin coroborarea tuturor mărturiilor păstrate. Unităţile în sine se bucură de un statut egal, ceea ce nivelează câmpul în care ele sunt inserate. Doar că, pentru a le înţelege mai bine, analistul are dreptul să le coreleze altfel decât până atunci (în spiritul unei etici profesionale respectuoase faţă de laboratorul ştiinţei şi de obiectul de studiu, cum solicita istoricul Jerzy Topolsky), în încercarea de a ajunge la imagini viabile ale trecutului.

În cadrul unei astfel de episteme a fost posibil să inserez o nouă propunere teoretică cu privire la imaginar. Cum noţiunea de mental, difuză şi ambiguă, nu mai răspundea în ultimul deceniu presiunilor de ordin metodologic din cadrul domeniului, am căutat să valorific şi să resituez mentalităţile (structuri ideatice care se bazează pe micro-naraţiuni colective) în ansamblul procesului de imaginare.

Noţiunea de imaginar are capacitatea de a ordona „spaţiul" mentalului colectiv, nu altfel decât prin modalităţi asemănătoare celor ale naraţiunii: stabilirea locului, a timpului, a personajelor, a raporturilor de putere, a scopurilor acţiunii şi a legilor care reglează întregul mecanism de forţe. Cu această viziune voi configura modelul imaginarului medieval (cu trimitere la fenomenul românesc), urmând tipul de organizare a relaţiilor din lumea reală, semnificaţiile transformate în conţinuturi simbolice, raportul dintre perceptibil (existent sau posibil existent) şi non-perceptibil (divin sau demonic).

Privirea rapidă asupra modului în care naraţiunea, ca noţiune, s-a inserat în filosofia istoriei contemporane validează strategia după

care am introdus această formă a acţiunii în studiul proiecţiilor identitare colective. Cum vom vedea, imaginarul şi realitatea, fiind într-un continuu schimb de informaţie (simbolizată), ajung să aibă reguli asemănătoare de (auto)configurare.

În urma prezentării unor teorii contemporane ce tratează imaginarul ca formă de narare atât a manifestărilor puterii, cât şi a istoriei, am obţinut pentru analizele următoare alte două încadrări teoretice ale sale: presupune un proces de organizare a imaginii comunităţii despre sine şi despre alteritatea sa; în cadrul filosofiei anti-pozitiviste, poate fi studiat prin corelarea antropologiei puterii şi a politicului cu martorii istoriei şi cu naraţiunile colective.

Relaţia dintre imaginar şi realitate

Într-un studiu de referinţă semnat de Évelyne Patlagean, domeniul imaginarului este definit drept ansamblul reprezentărilor care depăşesc limita datelor experienţei şi a asociaţiilor deductive legate de acestea („L'histoire de l'imaginaire" 249, apud Boia).

Lucian Boia, interesat atât de istoriografia franceză a mentalităţilor, cât şi de istoria imaginarului, comentând această definiţie destul de simplă, dar cu o anumită valoare programatică, datorită momentului şi locului în care a apărut, ajunge la concluzia că, pentru grupul de cercetători care a alcătuit volumul de studii despre „noua istorie" (coordonat de Le Goff însuşi),

> ... imaginarului îi aparţine tot ceea ce se situează în afara realităţii concrete, incontestabile, a unei realităţi percepute fie direct, fie prin deducţie logică sau experimentare ştiinţifică. Imaginarul ar fi astfel domeniul falsului şi al neverificatului (sau al neverificabilului). (12)

Totuşi, Patlagean nu se pronunţă în textul său asupra unei delimitări între imaginar şi domeniul realităţii, fapt care ar putea duce la stabilirea unei incompatibilităţi între cele două lumi. Pe de altă parte

însă, istoricul român are dreptate atunci când reia dilema centrală: „Unde este frontiera dintre realitate şi imaginar?" (13).

Traseul său demonstrativ duce în direcţia câtorva aserţiuni incitante pentru perspectiva pe care o dezvolt în cercetarea de faţă, aşa cum s-a întâmplat şi în cazul lui Le Goff:

> Pentru a ne apropia de o soluţie, trebuie depăşită dihotomia real-imaginar şi, de asemenea, trebuie să se renunţe la utilizarea Raţiunii ca măsură pentru orice. Imaginarul este un produs al spiritului. Concordanţa sau neconcordanţa sa cu ceea ce se găseşte în afară este ceva secundar, chiar dacă nu este lipsit de importanţă pentru istoric. … Imaginarul se amestecă în realitatea exterioară şi se confruntă cu ea; îşi găseşte acolo puncte de sprijin sau, dimpotrivă, un mediu ostil; poate fi confirmat sau repudiat. El acţionează asupra lumii şi lumea acţionează asupra lui. Dar, în esenţă, el constituie o realitate independentă, dispunând de propriile sale structuri şi de propria sa dinamică. (13-14)

Din cele două analize ale noţiunii de imaginar pot fi desprinse următoarele idei: mai întâi, după Patlagean, imaginarul transgresează concretul, dar nu-l părăseşte şi nici nu întrerupe corespondenţele cu acesta; nu se ghidează după logica realităţii; este specific fiecărei societăţi sau culturi şi fiecărui nivel social („Storia dell'immaginario" 291). Se sugerează aşadar, fără să se fi ajuns la o definiţie nici în studiul citat, că imaginarul este o altă „realitate", cu o coerenţă proprie, dar care înglobează experienţa umană, de la aspectele colective şi sociale, la cele intime şi personale; ar avea în comun cu realul şi înţelegerea posibil asemănătoare a termenului de reprezentare. Spre diferenţă de Le Goff, Patlagean nu mai comentează această noţiune în raport cu imaginea.

Pe de altă parte, Lucian Boia, care confirmă în prima parte a discuţiei câteva din tezele menţionate de Patlagean, cum ar fi cea a ordinii proprii lumii spiritului transcendent şi cea a identităţii ei diferite, subliniază că imaginarul ar trebui radiografiat cu alte instrumente,

nu numai cu ale raţiunii (ca modalitate supremă de cunoaştere), deşi „se amestecă cu realitatea" (exterioară), influenţându-se reciproc.

Iată o dublă ipostază provocatoare: pe de o parte, textul cercetătoarei franceze nu lămureşte problema identităţii conceptului, altfel decât printr-o inventariere a direcţiilor de studiu suprapuse peste domeniul imaginarului (istoria mentalităţilor, istoria artei, istorie instituţională, istoria ideilor etc.); pe de altă parte, în cazul lui Lucian Boia, observaţiile, cel puţin din debutul cărţii, subliniază problemele de ordin teoretic ale relaţiei dintre realitate şi imaginar.

Compatibilitatea celor două lumi (afirmată de Lucian Boia în alte locuri din volumul său) nu poate fi stabilită decât pe baza unor principii şi reguli comune de alcătuire şi „funcţionare". Permisivitatea graniţei nu înseamnă instalarea în mod automat a unui *no man's land* lipsit de consistenţă sau haotic. Influenţele reciproce şi schimburile permanente dintre realitate şi imaginar sunt hotărâtoare pentru relaţia dintre lumea perceptibilă şi gândirea colectivă, pentru menţinerea echilibrului dintre simţul practic şi proiecţia intelectuală; şi, de ce nu, pentru asigurarea neîntreruptă a alternativei imaginative, complementare faţă de o existenţă resimţită ca fiind insuficientă. Imaginarul este o compensaţie faţă de frustrările şi de eşecurile provocate de lumea concretă, aşa cum planul realităţii perceptibile este o compensaţie şi o certitudine faţă de improbabil şi de necunoscut, faţă de gândul care produce frică, cum descrie pe larg Muchembled („Un monde d'insécurité et de peurs". *O istorie a diavolului* 21-57). Fiinţa umană este prinsă între două tipuri de finitudine, pe ambele planuri. Neputând să stăpânească nici perceptibilul, nici non-perceptibilul (prin forţa imaginaţiei), se manifestă nu schizoid, ci compensatoriu în alunecarea dintr-o lume în alta, preferând, de cele mai multe ori în istoria culturală a imaginarului, graniţa şi arealele ei învecinate.

Disoluţia acestei limite dintre lumi nu este însă posibilă. Ea există (aşa cum afirma şi Patlagean) şi este consubstanţială relaţiei complementare dintre trup şi spirit, dintre raţiune şi fantastic. „Funcţionarea" celor două lumi, realitatea şi imaginarul, este însă asemănătoare în ce priveşte schema raporturilor de putere dintre

componentele lor, dar şi funcţia simbolului şi structurarea narativă, mai ales pentru tipul de cultură predominant orală. Imaginarul nu este „o simplă travestire a realităţii" (Boia 24) şi nicio invazie brutală a datelor concrete în abstract (opinie comună a cercetătorilor francezi citaţi şi a istoricului român), ci o filtrare a acestora, chiar până la distorsionarea semnificaţiilor lor (memoria colectivă poate reaşeza „adevărul", reinterpretându-l, în funcţie de cum are comunitatea nevoie să păstreze amintirea evenimentului istoric).

Graniţa dintre realitate şi imaginar nu pune în termeni de confruntare existenţa şi memoria colectivă (includem aici şi procesul de imaginare). O „altă realitate" înseamnă, până la urmă, că există un limbaj comun, un fundament de la care se pleacă în constituirea unuia diferit, structuri sau scheme majore şi posibil asemănătoare; ele susţin relaţia deschisă între cele două lumi, dintre care una este povestea identitară memorată, iar cealaltă este „cutia de rezonanţă", realitatea. De aceea înţeleg legătura dintre concret şi imaginar ca fiind amplă, dinamică, de influenţare reciprocă. Imaginarul se poate întoarce către realitate, fie ca să o sprijine atunci când ea are nevoie de legitimare, fie ca să o modeleze. El nu primeşte însă din partea ei nimic neinterpretat, netranspus în forme specifice de discurs – simbol, imagine, complex de idei, mentalitate, structură sau cod cultural.

Nu doar graniţa este unduitoare şi nu imuabilă, dar şi cele două „bazine" care redau perceptibilul şi non-perceptibilul/imaginarul. Dacă e să recurg la o sumă de metafore plastice pentru a sugera mişcarea în cadrul şi între aceste lumi, atunci aş invoca imaginea a două fluvii uriaşe, alăturate, care îşi întâlnesc apele pe o platformă mediană, o terasă de confluenţă. Această graniţă pe de o parte delimitează vizibil cele două bazine, iar pe de altă parte asigură transferul de substanţă (informaţie) de la unul la celălalt. Cele două albii sunt permanent în contact şi realizează schimburi relativ egale, astfel încât relaţia lor rămâne în echilibru (fiecare este o soluţie complementară pentru cealaltă „albie").

Nu exclud nici posibilii (şi necesarii) „afluenţi", şi într-o parte, şi în cealaltă; pentru realitate, spre exemplu, elementele de

civilizaţie aduse de un colonizator pot provoca mutaţii majore în imaginarul local; pentru imaginar, datele de interpretare teoretică a unui fenomen, cunoscute şi acceptate de comunitate, pot fi transferate către „povestea" identitară – spre exemplu, argumentaţia romanităţii noastre, oferită de scrierile catolice de prozelitism din secolul XV. Invenţiile materiale alimentează realitatea, din care dispar pe alocuri anumite lucruri sau concepte în albii subterane, care pot reveni la un moment dat la suprafaţă, către albia-mamă.

Datele noi ale realităţii exercită presiune asupra memoriei, iar reprezentările lor ajung în timp, prin zona de trecere în care sunt filtrate (prin procesul de imaginare, simbolizare, transpunere în naraţiuni etc.), în mentalul colectiv, unde îşi pot găsi un loc în reţeaua deschisă a imaginarului. Aceste reflexe ale concretului pot deveni creative (sau nu), pot avea (sau nu) o istorie „imaginară" proprie. Tot aşa apar presiuni şi dinspre imaginar înspre albia concretului: imagini fanteziste care devansează invenţia propriu-zisă, figuri hibride sau mutaţii care, în cele din urmă, îşi caută/provoacă forma în realitate, datorită teoriilor sau proiecţiilor individuale revoluţionare (de la utopii, la viziunile ştiinţifico-fantastice).

Se ivesc uneori în sistemul corespondenţelor dislocări ireversibile, devieri temporare sau discontinuităţi pe perioade îndelungate, aşa cum altădată se formează câmpuri nivelate, „delte" sau chiar noi afluenți, care păstrează idei şi concepte uitate şi pe care cele două „fluvii", realitatea şi imaginarul, le integrează în mod diferit faţă de trecut. Bazinele „de alimentare" există pentru ambele albii pe care le proiectez aici prin metafore vizuale.

Trebuie precizat însă că sistemul acesta nu ia în discuţie relaţia dintre semnificat şi semnificant. Nu pun problema aici în termenii sincroniei sau ai identităţii unei noţiuni sau ai unui obiect, ci în cei ai procesului corespondenţelor, în perspectiva istoriei gândirii colective. Metafora celor două fluvii comunicante şi a bazinelor lor este doar o *captatio* imaginativă pentru cititorul care merge alături de mine. Sistemul corespondenţelor merită studiat printr-o arheologie a conceptelor şi a structurilor, printr-o metodă adaptată problematicii

specifice a imaginarului şi relaţiei sale cu imaginea, cu imaginaţia şi cu realitatea.

Vom opera în analiza ştiinţifică un tip de „scufundare", la adâncimi diferite şi în diverse locuri din acelaşi plan, astfel încât să obţinem o radiografie tridimensională a acestor bazine pe un segment edificator al lor (perioada medievală din civilizaţia românească). Această a doua lectură reprezintă ceea ce propun a fi înţeles drept structura imaginarului colectiv, o ţesătură complexă de teme, motive, mituri etc., redată în special în texte. Ceea ce avansez însă ca o nouă formulă de pătrundere în acest ansamblu de vase comunicante este posibilitatea de a combina un model (sistem teoretic) al imaginarului cu schema (matricea) organizării lumii medievale (atât a celei concrete, cât şi a celei simbolice), aşa cum îmi apare ea sau cum cred că o redau mărturiile scrise. Practic, formula teoretică „va curge" (ca să rămân în câmpul metaforic pe care l-am propus pentru vizualizarea metodei) printr-o formă datată istoric din trecutul nostru comun.

Există, aşadar, ca în orice metodă ne-pozitivistă, un factor subiectiv, legitimat de dreptul la interpretare pe care îl are cercetătorul. Nu pretind că ceea ce avansez aici este răspunsul la întrebarea formulată de Lucian Boia şi nici unicul substitut pentru o definiţie sau alta. Dar, după parcurgerea cât s-a putut de sistematică a bibliografiei la care am avut acces, cum nu am găsit grila după care acest mare volum de carte de specialitate să fie pus într-o perspectivă panoramică şi clară, m-am întors către imaginarul însuşi, căutîndu-i „chipul" şi identitatea. Mai exact, *un* chip, aşa cum l-am întrezărit până acum. Altădată, e posibil ca el să fie un altul. Şi, cum metoda pe care o prezint şi o utilizez e în primul rând supusă vremii, el va păstra data de acum a întâlnirii în oglinda timpului cu „privirea" teoretică.

Două modele, ambele cu caracter antropologic, se vor regăsi într-o singură imagine, dar nu se vor suprapune. Ambele adună reflexele interpretărilor prealabile, la care se vor adăuga şi altele. De la Gilbert Durand la Paul Zumthor, de la Jacques Le Goff la Joël Thomas, schemele pe care le voi propune adună din teoriile anterioare, prin diferenţiere sau prin afiliere, elemente care susţin o *altfel* de

interpretare a imaginarului, într-un exerciţiu de lectură adaptat la perioada evului mediu românesc.

Una din scheme este generală şi se înscrie într-o antropologie cu caracter funcțional, în care conceptele sunt chemate să se facă vizibile după rolul jucat în procesul de memorare. De la arhetip la imagine, schema „pulsează" precum un organism viu şi îi asigură astfel imaginarului colectiv posibilitatea de a rămâne permanent în relație cu realitatea; la rândul ei, comunitatea îl solicită, dar îl şi consolidează prin reluări (rememorări) şi noi combinații sub forma sub-unităţilor discursive (narative, simbolice, mitice etc.). A doua schemă conceptuală o descrie pe prima, dar o şi „depliază", astfel încât să poată fi adaptată la profilul istoric al fiecărei perioade în parte. Vom urmări în capitolul *Speculum mundi* acest lucru cu ajutorul textelor medievale, ce reflectă imaginarul comunității românești, constant cu sine pentru o foarte lungă perioadă de timp.

Prin interpretarea şi situarea critică faţă de diverse teoretizări, am căutat de fapt să pregătesc definirea imaginarului colectiv drept rezultatul unui proces de creație şi de memorare; ce anume îl alcătuieşte şi dacă principiile sunt asemănătoare cu cele ale realităţii (ierarhizare, coordonare, combinare, ordonare spațio-temporală sau auto-„prezentificare"). Această lectură nu urmează fidel teoria arhetipologică propusă de Gilbert Durand şi nici supra-ordonarea poetico-simbolică a elementelor primare în raport cu realitatea, aşa cum a văzut Gaston Bachelard imaginarul, ci caută să îi prezinte complexitatea cu ajutorul mai multor noțiuni şi exemple, şi nu doar antropologice. În acest fel, imaginarul poate releva şi discontinuităţile, şi transformările ce pot avea loc oricând în structurile sale, uneori chiar în cele de adâncime, dat fiind că mărturiile materiale care îl reflectă sunt simptomatice în raport cu gândirea colectivă.

Ce anume au în comun cele două reţele (folosesc alternativ, în funcție de contexte, şi noțiunile de schemă, model sau matrice) şi ce diferă, în afară de faptul că doar una are o referinţă temporală specifică? Forme generative (arhetipuri), unităţi narative şi simbolice, structuri funcționale (precum ritualurile) se întâlnesc în amândouă,

atât în grila generală, cât şi pe „harta” imaginarului medieval. Ceea ce în primul sistem constituie forma, în modelul imaginarului medieval românesc este reprezentat prin rezultatul şi conţinutul „narativizării” acesteia; devin astfel relevante elementele componente ale structurii şi modalităţile prin care ea este construită. Spre exemplu, dacă în primul sistem clasăm mitul drept unitate narativă fundamentală pentru imaginarul colectiv, alături de arhetip şi de modelele legendare, în cel de-al doilea, particular, el devine naraţiunea fondării unei anumite civilizaţii, în relaţie cu o figură specifică, cea a întemeietorului creştin (Constantin I), legendar (local, Dragoş sau Negru-vodă), istoric (Ştefan III al Moldovei) sau eventual chiar a anti-modelului (trădătorul, „turcitul” etc.).

Sistemul imaginarului colectiv are un caracter general şi nedeterminat, atât temporal, cât şi spaţial şi cultural; de aceea, este un cadru generos de analiză, pentru că are o mare capacitate de adaptare, datorită sub-componentei sale antropologice, prezente difuz la toate nivelele. Spre exemplu, în cazul evului mediu românesc vorbim despre o perioadă îndelungată, dacă ne referim măcar la un aspect (dovedit statistic de către Vlad Georgescu în cercetarea la care vom reveni): ideile politice şi reprezentarea puterii şi a rolului ei în imaginarul colectiv se schimbă foarte puţin între secolele XIV-XVIII. Pentru acest interval de timp proiectez prin al doilea model un cadru conceptual, pe care caut să fixez în baza formaţiunilor discursive o reţea de teme, motive etc., ce poate fi completată ulterior de noi cercetări aplicate (de aici, caracterul ei de reţea deschisă).

Imaginarul colectiv şi reţeaua lui conceptuală

Din perspectiva observaţiilor lui Jacques Le Goff, Évelyne Patlagean şi Lucian Boia, reprezentarea perceptibilului are rol intermediar, este o interfaţă a realităţii cu imaginarul − lumi considerate de cei trei istorici a fi „realităţi” diferite ca substanţă şi configuraţie, cu legi de organizare proprii, însă fără multe elemente în comun.

În comentariul anterior, dimpotrivă, am propus să relativizăm graniţa rigidă dintre realitate şi imaginar şi, plecând de la o platformă (inter)disciplinară cu mult mai generoasă (care să integreze antropologia şi sociologia), să trasăm o altă hartă conceptuală, sub forma metaforică a două bazine ce comunică permanent. Am renunţat la a vorbi despre mental în relaţie cu realitatea, pentru că el este mai curând o funcţie a intelectului uman şi nu un proces de ordonare sistematică a memoriei, precum este, în schimb, rezultatul lui, respectiv imaginarul colectiv.

În acest „sistem" mental pătrund dinspre gândirea practică şi dinspre gândirea intelectuală (teorie) informaţii relevante pentru povestitorul colectiv şi care, prelucrate de imaginaţie, sunt absorbite în „reţea" în diverse sub-structuri narative şi simbolice. Reprezentarea, înţeleasă ca schemă de proiecţie mentală, nu ar fi în mod obligatoriu purtătoarea unui simbolism preexistent (în accepţiunea lui Le Goff). Gândirea colectivă o foloseşte pentru a transfera, a păstra, dar şi pentru a crea ulterior noi semnificaţii şi uneori chiar mutaţii de sens. Pentru imagine sau simbol, reprezentarea este precum suportul pe care se poate încărca pasta unui tablou. Ea integrează în substanţa imaginarului idei şi concepte singulare, care devin într-o perioadă ulterioară, prin intervenţia imaginaţiei, componente ale structurilor simbolice (sacre sau profane: spre exemplu, ideea de construcţie religioasă, pusă în scenă de un domnitor – al cărui gest edilitar a fost memorat datorită repetării lui – , ajunge în timp o componentă a mitului fondatorului de civilizaţie creştină şi a planului simbolic de guvernare „delegată" de către divinitatea însăşi – cazul lui Constantin I sau al lui Ştefan III al Moldovei).

În procesul de modificare a semnificaţiei informaţiilor din cadrul mentalului colectiv intervin asupra reprezentării (ca schemă) trei tipuri de *funcţii imaginative* − le definesc ţinând cont de accepţiunea lor din perioada medievală, dar ele sunt înscrise într-o veche tradiţie antică (Ferraris 10-12) – , şi anume: a. imaginaţia „icastică" sau mimetică (referinţa ei o constituie perceptibilul, dat sau posibil); b. imaginaţia „iconică" sau simbolică (figurează şi ceea ce nu

e perceptibil, dar nu e nici fantezist, adică divinul şi sacrul interpretat dogmatic); c. fantezia sau imaginaţia „onirică" („artă" a combinaţiilor insolite, fantastice sau fabuloase; pentru perioada la care ne referim, evul mediu românesc, conservator şi canonic, ea este relevantă mai degrabă în cazul imaginarului popular creştin, în care regăsim figurarea diavolului, a lumii de dincolo şi a formelor sale, precum şi în câteva scrieri culte – spre exemplu, în bestiarul din *Istoria ieroglifică* sau în *Ţiganiada*).

Pe schema de reprezentare, imaginaţia proiectează o categorie ambivalentă şi greu de definit, situată între concret şi abstract, între real şi „raţionabil", între sensibil şi inteligibil: imaginea. În sine, ea *re-prezintă*, interiorizează lumea, apoi o *re-produce* la nivel mental sau în baza unui suport material şi o transformă într-un discurs, diferit de obiect atât substanţial, cât şi în ce priveşte valoarea sa ontologică. Se delimitează astfel de existenţa lucrurilor „reale", pe care le poate reda senzorial sau vizual, ca amintire sau copie a lor, indiferent dacă acestea sunt prezente sau absente, manifeste sau nu. Are o asemenea legătură cu senzaţia sau cu obiectul, încât le poate descrie funcţiile şi le poate condiţiona recunoaşterea. Reiese de aici un caracter insolit pe care îl capătă, de interstiţiu, de „terţ inclus", pe de o parte, în relaţia dintre „semnificant" (lucru sau formă) şi „semnificat" (substanţă sau concept), pe de alta, între referinţă şi subiectul receptor, imaginea solicitând atât funcţia cognitivă (recunoaşterea unui conţinut, perceput şi transmis senzorial), cât şi capacitatea de reprezentare abstractă, intelectivă, cu ajutorul funcţiilor imaginaţiei.

În configurarea structurilor imaginarului, imaginea se dovedeşte, datorită acestor trăsături şi funcţii ale sale, o unitate fundamentală, pentru că actualizează forme fixate în memorie, reconfigurându-le în noi combinaţii, sau expune diferite proiecţii afective ale subiectului (colectiv sau individual). Conceptul de imagine poate fi pus în relaţie cu aspectele specifice pe care le capătă în concordanţă cu anumiţi factori (timp, spiritualitate, mentalităţi, civilizaţie etc.). Putem vorbi astfel despre o imagine „iconică" (simbolică), predominantă în iconografia ortodoxă, şi una „icastică"

(mimetică), ce apare în iconografia medievală occidentală începând cu secolul XIV şi se dezvoltă spectaculos în arta religioasă catolică.

Dincolo de înţelegerea sa ca reprezentare abstractă, figurativă sau figurală (literară, spre exemplu), dincolo de utilizarea termenului în câmpul artelor plastice (tradiţional, pictura, sculptura şi arhitectura) sau în general în registrul vizualului, imaginea cunoaşte o complicaţie semantică atunci când este corelată cu studiul mentalului colectiv şi al fenomenelor sale adiacente (pentru care definiţiile şi delimitările sunt oricum deosebit de dificile). În principiu, diversitatea imaginilor depinde de percepţie şi de diferitele traiectorii senzo-motorii pe care le parcurge informaţia senzorială până când este prelucrată şi interpretată mental. Imaginea ajunge să constituie, în relaţia cu subconştientul, cu inconştientul şi cu psihismul individului, familiile codificate de reprezentări mentale sau de „obiectivări" (proiecţii figurative) într-o realitate psihică externă, acolo unde capătă noi trăsături, după „materializarea" lor în diferite forme.

Comun ambelor tipuri de imagine despre care vorbeam (icastică şi iconică) este faptul că definiţia lor particulară include în mod obligatoriu în raport cu referentul atât ideea de asemănare, cât şi ideea de diferenţă, pentru că ea poate fi şi efectul unei experienţe de ordin optic, dar şi, într-un alt plan, al unei activităţi pur intelectuale şi imaginative, cum considerau chiar primii ei teoreticieni.

Complicatele discuţii în jurul statului ei, încă din antichitatea greacă, au generat probleme de interpretare şi în legătură cu funcţia ei ontologică. Faptul că mai curând ea „semăna" prea mult cu realitatea (şi nu faptul că substanţial era diferită de aceasta) a dus la relativizarea şi chiar la contestarea capacităţii ei de „probare" a obiectului, a experienţei şi a cunoaşterii. De aici, acuzaţia care a planat asupra ei, în plan filosofic, apoi spiritual (la mişcările iconoclaste vom reveni în capitolul final), de înşelătorie a simţurilor şi a gândirii, până la urmă şi a credinţei. Din cauză că se înrudeşte pe de o parte cu fantasma (ca viziune, somn sau fantezie), dar şi cu ideea (ca reprezentare la nivelul conştiinţei a unui lucru, în momentul „apariţiei" sale), imaginea a suferit mai multe atacuri cu privire la fragilitatea sa conceptuală. Într-o

mare măsură, acest aspect este rezultatul unei etimologii complicate şi al unui bogat (şi nesistematizat) „complex" semantic, învecinat cu simulacrul (opus lucrului real).

Pentru studiul imaginarului, dincolo de funcţiile sale, din ansamblul noţional al imaginii sunt utile alte câteva lucruri, şi anume asocierea cu forma (pe care o regăsim în relaţia sa cu schemele de reprezentare şi de imaginare), ca şi cu noţiunea de figură − aspect pe care îl ia materia prelucrată, modelată, dar şi modelul sau prototipul. Există însă şi reprezentări care rămân la forme imanente, la nivel material sau mental şi care se regăsesc ca atare în procesul de memorare şi în modalităţile sale specifice: *morphē* (ordinea aparentă), *schḗma* (modul în care un lucru se prezintă), *týpōsis* (urmă, semn lăsat de o lovitură, impresie). Imaginea ne apare, în această perspectivă, drept o formă care se raportează la o experienţă trecută, prezentă sau viitoare (Wunenburger 17), aspect decisiv pentru rolul pe care ea îl joacă în reţeaua deschisă a imaginarului. Dacă acesta din urmă are o anumită structură într-o perioadă dată, în funcţie de ordonarea sistemului politic şi social şi de tot ceea ce îl determină, am putea spune că el este, totodată, matca procesului de (re)memorare.

Un alt aspect relevant *pentru* şi care se regăseşte *în* interpretarea pe care o voi propune, corelat de altfel cu evoluţia noţiunii de imagine, este că, până la sfârşitul antichităţii, în aria sa semantică se revarsă un vocabular retoric ce o desemnează drept: reprezentare sensibilă, comparaţie, metaforă − latina adăugând şi mai mulţi termeni sinonimi: *fabula, fictio, figmentum, significatio, similitudo, figura* (Wunenburger 18, 58-66). Latinescul *imago* este utilizat în mod indeterminat, pentru a include multiplele forme circumscrise conceptului de reprezentare şi procesului de simbolizare (semn, simbol, metaforă, alegorie, emblemă, tip, arhetip etc.) sau forme în care există o imagine (sigiliu, efigie, emblemă heraldică, portret etc.).

Această retorică ambiguă, moştenită de altfel din textele antice, se regăseşte astăzi nu doar în critica de text, ci şi în teoria şi în analiza imaginii vizuale. Mai mult chiar, o regăsim şi în studiul imaginarului, care nu face diferenţa între noţiunea de imagine şi

schemele de compoziţie integrate în mnemotehnicile colective. Spre exemplu, a păstra în memoria colectivă portretul unui întemeietor de civilizaţie, precum Dragoş descălecătorul, nu înseamnă a avea o „imagine", ci un compus nefigurativ de calităţi, generic. „Portretul" este aici mai curând o urmă vagă în memorie, *týpōsis*; el nu caută să prindă contur, dar, paradoxal, nici nu se pierde în timp, în ciuda inconsistenţei lui figurative. Voi descrie, de aceea, o sumă de variaţii ale arhetipului, în funcţie de contextualizarea lui ca model istoric, astfel încât să poată fi sesizate anumite caracteristici ale formelor; la fel de necesar este să apelăm din nou la retorică, pentru a face diferenţa între figurile de gândire (simbolul, dar mai ales alegoria – o suită de mutaţii de sens) şi cele clasate tradiţional a fi în special de „limbaj" (lingvistic sau iconografic), cum ar fi metafora însăşi.

Studiul imaginarului relevă faptul că acesta include şi utilizează întreaga tipologie a imaginilor, atât mentale, cât şi materiale (fie ca suport, fie ca reflex al unei gândiri, fie ca testimonial); atât vizuale, cât şi verbo-iconice (sau verbale, dar codificate/conotate retoric); atât inconştiente, cât şi intenţionale (Wunenburger 13-74). Între cele două ipostaze ale imaginii „corporale" (descrise încă din tradiţia antică), reprezentarea sensibilă (perceptivă) şi cea inteligibilă (ea include şi imaginea anticipatoare), se inserează reprezentarea mnezică, legată de procesul de (re)memorare şi de problematica identităţii, implicit şi de imaginarul colectiv. Ea este diferită de percepţie, deşi o poate reactualiza, dar într-o formă datată şi vidă. Este aşadar opusă ei în ce priveşte referinţa temporală, consistenţa, înţelegerea (şi trăirea). Imaginea mnezică se situează, mai exact, între percepţia reală şi conceptul obiectului perceput, într-o ipostază studiată de psihologia cognitivă contemporană ca modalitate de reprezentare mentală a unei informaţii „trăite" sub o formă asemănătoare senzaţiei, dar substanţial diferită de ea (pentru că este amintirea ei).

În al doilea rând, imaginea mnezică diferă de reprezentarea inteligibilă, deşi confuzia s-a făcut adesea între imagine şi idee (nu doar terminologic). Începând cu empirismul secolului XVIII, s-a consolidat teoria conform căreia nicio reprezentare, chiar din sfera

spirituală, nu ar putea fi lipsită de elemente sensibile. Prin această idee, este spulberată ierarhia dintre imagini-impresii primare şi idei reflexive secundare. Imaginea ar cuprinde în ansamblu conţinuturi intelectuale, echivalate şi amestecate cu cele sensibile, ele împreună negând abstractul pur (Wunenburger 19).

Imaginile se adună precum faţetele unei prisme (îl urmăm pe Wunenburger), pentru că tipologiile adiacente pot fi subsumate mentalului, verbalului, vizualului şi sensibilului. Altfel spus, imaginea se configurează pe patru versanţi ai reprezentării: gândirea abstractă, limbajul, proiecţia vizuală, afectul şi senzaţia (acestea două, împreună). Ca procedeu general, constituirea imaginii poate porni de la un impuls, de la semn şi de la semnificaţie, cu potenţialul lor infinit de combinare şi de creare de mesaje; singurele limitări sunt cele date de coduri şi de cunoaşterea lor (cu referire deci la situaţii particulare).

Cel mai important însă pentru constituirea acestei tipologii ar fi senzorialul, respectiv corpul și percepția, în toată complexitatea lor. Imaginea senzo-motorie generează structuri verbo-iconice, care, odată încadrate pe schemele de memorare, dau naştere imaginarului corporal, bagajului de amintiri provocate de simţuri, precum şi unei întregi game de senzaţii şi afecte, ce constituie interfaţa primară cu lumea sensibilă.

Procesul de memorare este mai simplu şi solicită cel mai redus interval pentru transformarea informaţiei externe în interpretarea ei, însă acest lucru nu înseamnă că imaginarul aferent lui este mai puţin important decât gândirea simbolică (logică) sau mitică (narativă). Datele lui concrete sunt relevante în analiza mediului, a condiţiilor de viaţă, a relaţiilor interumane, pentru reconstituiri şi recuperări de cadre de civilizaţie sau de fragmente relevante de viaţă materială. Imaginarul corpului, oglindit de mărturii, este el însuşi un testimonial cu rol antropologic, istoric, sociologic, cultural şi spiritual.

Ceea ce interesează însă în mod aparte o teorie a imaginarului medieval este mai ales „ontofania imaginii", precum şi posibilităţile de exprimare a teologiei iconodule sau iconoclaste, sensul epifaniilor, teoria și imaginea Întrupării, ca reprezentare figurală sau

măcar intuitivă a alterităţii divine, dar şi a *i-reprezentabilului*. În ceea ce priveşte arta figurativă cu subiect religios, imaginea se cere a fi analizată sub aspectul capacităţii ei de a exprima sensul imanent sau transcendent, în raport cu intelectul imaginativ care a creat-o şi cu teoriile gândirii imaginative specifice acelei culturi, perioade, spiritualităţi sau civilizaţii. Cum imaginea nu poate fi separată de artele memoriei, dar nici de psihismul utopiilor sau de procedurile de consolidare a cunoaşterii, ea îşi afirmă un rol major în memorarea atât a mitologiilor (oficiale sau subversive), cât şi a simbolisticii autorităţii, atât a imaginii despre sine, cât şi a proiecţiilor despre diversele forme de alteritate (afină sau adversă).

*

Într-un volum colectiv apărut în Franţa şi dedicat metodologiilor imaginarului, coordonatorul secţiunii teoretice, Joël Thomas, oferă conceptului abordat aici în principal o definiţie de altă factură, dar în spiritul aceleiaşi nevoi de structurare a imaginarului, pe care am regăsit-o şi la Wunenburger (de altfel, şi el unul dintre semnatarii lucrării). Imaginarul ar fi un sistem organizator de imagini, pe care le adună într-o reţea al cărei sens stă în relaţii, după reguli care reflectă o anumită viziune asupra lor (Thomas 15).

Deşi se anunţă drept o lucrare de introducere în domeniu, volumul este simptomatic pentru momentul actual al cercetării imaginarului − considerat a fi o noţiune determinantă, în ultima vreme, în teoriile sociale. După diferite perioade de căutare de definiţii cuprinzătoare, de analize clare şi de interpretări, conceptul de imaginar a ajuns cel mai adesea să fie folosit în noile ştiinţe şi discipline sociologice doar ca o paradigmă operatorie, cu multiple variabile specifice.

Grupul de cercetători propune o lectură integrată a punctelor de vedere din domeniile în care conceptul s-a inserat, astfel încât să se poată ajunge la o concordie inter- sau măcar pluridisciplinară. Nu ar avea o relevanţă aparte această conciliere, dacă nu ar fi dublată de

formularea unui punct de vedere sintetic şi de exemplificări care să-l clarifice.

În declaraţia de intenţie a autorilor se precizează şi faptul că aceste lecturi în spiritul teoriilor recente ale imaginarului urmăresc să stabilească o relaţie mai eficientă între metodologii specifice şi marile „departamente" ale cunoaşterii şi ale creativităţii (literatura, artele vizuale, mitologiile, ştiinţele exacte, istoria, sociologia, psihologia, filosofia etc.). Ceea ce devine însă imediat provocator este faptul că sunt numite principiile de constituire a schemelor şi a structurilor imaginarului, anume: relaţia, circulaţia, combinaţia şi complexitatea.

Pentru acest înţeles acordat imaginarului, imaginea este fondatoare de structuri − o modalitate concretă şi absolut necesară pentru (re)cunoaşterea trecutului. Imaginarul, la rândul lui, ar fi aşadar, într-o definiţie deja utilizată în cercetarea de faţă, o grilă de lectură creativă a realităţii, pentru că „realul" este de fapt o noţiune insesizabilă şi care nu poate fi cunoscut altfel decât prin reprezentări, întotdeauna simbolice (idee întărită de discursul ştiinţific al secolului XX, în special de fizica atomului, ce a relativizat complet noţiunea de realitate, pulverizată într-o infinitate de fragmente). În consecinţă, a fost stimulată valorizarea teoriilor imaginii şi imaginarului în dezbaterile generale legate de procesul de cunoaştere (Thomas 16).

Perspectiva care se deschide din acest punct asupra imaginarului duce la echivalarea lui cu un sistem, caracterizat de o logică dinamică de (re)compunere de imagini. El devine operaţional în relaţia dintre individ sau mentalul colectiv şi reprezentările memorate, inutilizabile fragmentar, dar coerente dacă intră în structuri semnificante.

Simbolurile şi miturile sunt şi ele în această viziune indisociabil legate de imaginar, pentru faptul că organizarea lor este cea care dă sens materialului brut al memoriei şi al percepţiilor; îi conferă un anumit grad de autonomie şi îl fac capabil de o fecunditate care nu are ca scop reproducerea mecanică a informaţiei, ci crearea de noi forme şi semnificaţii. Este înţeles drept o lume de imagini colective aflate într-un continuu proces de auto-organizare, generator de cosmogonii, mitologii, credinţe, discursuri identitare etc. (Thomas 17).

Imaginarul ajunge să se substituie acţiunii propriu-zise atunci când este luat de subiectul creator drept o formă de real, deşi el are o logică şi o structură internă specifice. Rolul lui în relaţiile dintre individ, comunitate şi lumea „exterioară", indiferent de natura ei, devine implicit, el însuşi fiind o reţea deschisă şi complexă de relaţii între imagini, în plan şi în perspectivă, caracterizată de un anume dinamism intern care le menţine actuale (Thomas 18). Instanţele fondatoare corelate *de* şi *în* imaginar formează ele însele un sistem al „viului", ce manifestă caracteristicile naturii creatoare şi, precum ea, sunt încadrate de echilibru, mişcare şi ritm.

Relaţia în sine (ritmul) este chiar depăşirea unei aparente opoziţii, împăcarea contrariilor, (re)stabilirea echilibrului şi controlul stării de instabilitate sau al mişcării. Tensiunea creată între diferitele „instanţe" defineşte complementaritatea lor şi, în acelaşi timp, le dă sens. Formalizarea sistemului propus de Thomas ajunge la o lectură logico-structurală a tipurilor de relaţii dintre termenii polarizaţi, anume cele de contrarietate, complementaritate şi contradicţie.

Mecanica duală a simbolului este extrapolată la nivelul ansamblului, unde devine cu adevărat „sistemică", pentru că ea poate ajuta în depăşirea contrariilor şi poate duce la o nouă stare de echilibru după un conflict tragic. Spre exemplu, într-o situaţie de criză existenţială, comunitatea poate vedea o cauză a eşecului ei în voinţa zeilor sau în aplicarea unei legi divine a corecţiei, ceea ce transformă pierderea într-un sacrificiu compensatoriu şi purificator. În imaginarul colectiv, datorită structurii sale dinamice, componentele sunt combinate astfel încât să dea naştere unui răspuns demn de memorat şi acceptabil, corespunzător credinţelor şi istoriei mitizate; se ajunge astfel la o nouă structură internă, parte din reţeaua deschisă şi potenţial activă.

Thomas şi şcoala internaţională de cercetători ai imaginarului care îi stau alături conciliază două metode afirmate în ultimele decenii în studiul imaginii, respectiv semiotica narativă şi mito-critica propusă de Durand. Imaginea, fie literară, fie iconografică, are o „gramatică", o „declinare", un „stil" propriu. Figurile care polarizează imaginarul

sunt: pe de o parte, metonimia şi metafora − prima, prin deplasarea sensului în interiorul aceleiaşi reţele semantice (fiecare imagine este parte a unei structuri, dar rezumă şi întregul sistem); a doua, prin condensarea semnificaţilor aparţinând unor reţele tematice diferite − ; pe de altă parte, oximoronul (când semnificaţii sunt contradictorii; defineşte principiul *coincidentia oppositorium*) (Thomas 19).

Imaginarul însuşi este sistemic, liber să primească şi să ofere noi unităţi semnificante; este riguros şi dinamic în acelaşi timp; este „tiranic" şi prolific, ordonat şi eterogen, alternând schema şi libertatea, fiind pulsatil între memorie şi ceea ce este nou, descompunând şi recompunând structuri, ordonând şi creând explozii de sensuri noi, fiind fidel trecutului şi rupând ideologii depăşite etc. (Thomas 20).

„Constelaţiile imaginare", cu o putere de reprezentare practic inepuizabilă, se regăsesc peste tot, în timp şi în spaţiu, în imaginea mitică şi în imaginea publică, pentru că acestea, deşi construite pe scheme prin definiţie rigide, variază fără limite în ce priveşte conţinutul. Singurul lor punct comun, al acestor epifanii multiple din cadrul culturilor, îl reprezintă capacitatea gândirii colective de a le pune în relaţie pe unele cu altele, indiferent de context, de limbaj sau de „gramatica" folosită. Imaginarul ne apare ca o forţă capabilă să unifice şi să concilieze, pentru a putea fi reţinute de memoria colectivă, toate imaginile pe care, în realitatea imediată, socio-culturile par a le separa şi diferenţia.

Studiile asupra imaginarului, la această nouă şcoală franceză, sunt interesate de intersecţia proceselor de realizare de imagine (pe schema reprezentării) şi de realizare de sens (pe cea a semnificării). Imaginea stă în raport direct cu toate activităţile de redare: duplicarea, dedublarea şi redublarea (şi, ca o consecinţă a acestora, cu dualitatea şi duplicitatea, cu similitudinea şi autenticitatea, cu aparenţele şi realitatea), raport definit în relaţie cu un model referenţial. Regăsim aici semnul şi procesul semiotic, declanşat de raportul dintre un substrat material şi conţinutul său reprezentabil sau imaginabil.

Cele două procese numite anterior (de realizare a imaginii şi de realizare a sensului) sunt însă diferite de tehnicile de reprezentare

specifice artelor plastice sau de analiza modurilor de semnificare, specifice ştiinţelor limbajului. Ele se „traduc" pentru imaginar prin activitatea de simbolizare, care ţine în acelaşi timp de *mímēsis* şi de *sēmeiōsis*. Ca să închidă cercul conceptualizării acestei structuri, Thomas adaugă o accepţiune a simbolului ce serveşte afirmaţiei anterioare: el este, în funcţie de „limbaj", imagine sau cuvânt, derivat dintr-un proces complex de reprezentare şi de semnificare (21).

Programul cercetătorilor coordonaţi de Thomas nu se opreşte însă la structură şi la semnificaţie, ci se deschide metodologic şi spre o altă dezbatere; surprinzător, în alt palier, fenomenologic, datorită relevanţei majore a problematicii identităţii. Tipul de analiză şi demersul conceptual se inspiră din opera lui Paul Ricœur, în special din volumul *Soi-même comme un autre* (relaţia dintre identitate şi tripleta amintire−istorie−imagine a fost mai apoi reluată pe larg şi aprofundată de filosoful francez în *Memoria, istoria, uitarea*).

Discuţia se concentrează mai întâi asupra confuziei tradiţionale dintre model (singurul autentic) şi cópii (considerate a fi identice, dar nu „autentice"). Problema, spune Thomas, amintindu-l pe Ricœur, rezidă de fapt în relaţia dintre identitate (autentică) şi ipseitate (dedublare a ei), dintre esenţă şi aparenţă. Imaginea ar fi reproducerea unui referent receptat prin intermediul simţurilor, în special cel vizual; în consecinţă, se bazează pe fenomene ale percepţiei, fiziologice şi psihologice.

Modul în care este produsă această imagine internă ţine de mecanismul analogiilor, chiar dacă sistemul nervos care o produce nu recurge la resurse creative. Memorată, conştient sau inconştient, ea rămâne latentă până când, într-un anumit context, acţionează asupra ei funcţia imaginativă şi o reintegrează mimetic în raport cu referinţa, în structuri simbolice sau în manifestări onirice. Are, în consecinţă, o mare capacitate de „modelizare", conformându-se naturii obiectului şi dorinţei subiectului (Thomas 22), însă în absenţa unui suport material. Ea e o dedublare, dar, ca impresie senzitivă, este condiţionată de calitatea receptării, a memorării şi a reamintirii.

În cadrul imaginarului, când intră în structuri simbolice, ea dă naştere „complexelor", stări corelate unor acţiuni fundamentale pentru o situaţie-limită: complexul lui Pygmalion (frustrarea creatorului – provine din faptul că imaginea în sine nu poate reface sau cuceri starea de a-fi-în-real, starea *fiinţei*; antrenează dorinţa de a anima sau de a realiza o fantasmă prin acţionarea unei imagini interne, cu ajutorul unor puteri magice); complexul lui Narcis (imaginea este reproducerea subiectului însuşi şi permite şi reproducerea mişcării, ca reflex în apă sau dublu în oglindă); complexul lui Œdip, complexul Fedrei, dar şi, *mutatis mutandis*, complexul Meşterului Manole − asimilat vocaţiei creatorului care (se) sacrifică pentru opera/imaginea sa.

Urmează o altă intersectare metodologică, de această dată cu analiza de tip lacanian. Thomas preia conceptul de imagine-oglindă şi noţiunea complexă de iluzie specular㠹 pe care o defineşte drept o confuzie cvasi-totală între model şi reproducere (uşor de realizat, spre exemplu, în cinematografie; este implicată aici imaginea internă care capătă viaţă datorită empatiei şi subiectului receptor).

Astfel, Thomas trece dinspre psiho-sociologie şi analiza mito-critică a imaginii la spectator şi la memorarea de către el a apariţiilor vizuale. Fantasmatica, studiată de Lacan în relaţie cu fenomenul dereglării psihice, dar şi cu „stadiul oglinzii" (descoperirea sinelui ca dublu), participă, ca imagine, la formarea şi la *de-formarea* eu-lui (acesta crede că este locuit de o imagine şi posedat de ea, în sens negativ sau pozitiv). Reprezentările sinelui compun în acest caz o „imagerie spéculaire" (Thomas 23); dar atunci când sinele devine conştient de sine însuşi şi iluzia specular㠹 se destramă, se instalează mitologia armonioasă a dublului, a fratelui geamăn, a *alter-ego*-ului sau a celuilalt-asemănător.

Reprezentarea, schemă de reproducere a unei informaţii senzoriale sau intelective, posibilă cu ajutorul funcţiei imaginative mimetice, subiectivează referentul (obiectul), reinvestit cu semnificaţii chiar prin procesul de *de-materializare*. Studiile asupra imaginarului, subliniază Thomas, caută să identifice modalităţile operatorii prin care

modelul ajunge să se confunde cu imaginea sa, iar subiectul cu universul său obiectual (23).

Are loc în continuare o nouă glisare metodologică, înspre problematica semnului − structură elementară, care poate deveni complexă în funcţie de context. Demersul lui Thomas depăşeşte însă lingvistica saussuriană prin preluarea funcţiilor limbajului de la Roman Jakobson, pentru că cercetătorul este de fapt interesat de codurile procesului de comunicare, necesare memorării, imaginării, dar şi actualizării structurilor imaginarului. Util pentru teoria acestuia este că, spre diferenţă de semnul lingvistic, încadrat de o convenţie absolută, imaginea se bazează pe analogii formale, ceea ce o face mai uşor de memorat şi, în acelaşi timp, un suport mai eficient pentru informaţia care trebuie să rămână în imaginarul colectiv.

Un aspect specific culturilor cu o bază scriptică restrânsă, precum cea medievală românească, este acela că imaginarul lor colectiv se menţine relativ omogen, schematic, dar are în mod necesar şi forţă de reprezentare în planul discursului identitar. El ar intra în ceea ce semioticienii numesc „iluzia semiologică", pentru că semnul, încărcat simbolic, s-ar confunda cu referentul său. „Efectul de real" pe care îl creează structurile imaginarului s-ar datora „retoricii realităţii", pe de o parte, dar şi credinţei că semnul este dotat cu capacitatea de a fi ceea ce indică; de fapt, că el nu există ca semn, ci ca obiect.

Este dificil, dacă nu imposibil să aderăm la acest punct de vedere în ce priveşte imaginarul în ansamblu sau doar unităţile create de cele două funcţii ale imaginaţiei, care îi şi determină componentele fundamentale. Limbajul sau reprezentarea, mitul sau simbolul sunt în mod deliberat construcţii bazate pe convenţii sau pe analogii formale, interfeţe, aşadar nu dedublări naturale ale referentului.

Spre diferenţă de funcţia imaginaţiei onirice sau fantastice, atât de exploatată în imaginarul popular creştin (ne referim în continuare la evul mediu) şi care poate crea în spiritul receptorului iluzia speculativă şi iluzia semiologică inductivă − datorită unui fond de credinţă bazat pe senzorialitate şi pe fantasmatică − , ideologia, reprezentarea sau simbolismul sunt produse de tip intelectiv, deductiv

şi analogic. Distanţa dintre model şi dedublarea, imitarea sau interpretarea sa simbolică este nu doar conştientizată, ci numită şi impusă prin chiar teoria imaginii ortodoxe şi teocraţia bizantină la care se afiliază puterea medievală românească. Semnificatul, conţinutul mental mnezic (imagine internă, amintire) sau conceptual, se poate referi la un obiect real, la o ficţiune sau la un obiect imaginar, tocmai în acest fel marcând distanţa şi făcând posibilă conştientizarea unor medii de existenţă atât de diferite ca substanţă şi ca formă.

Utilizarea curentă a termenului de simbol duce în mod comun la confundarea lui cu un mod de semnificare – în acest caz, e suficient să se vorbească de „semn" – sau cu un mod de reprezentare – şi e suficient conceptul de „imagine". Thomas precizează că simbolizarea este un mod de desemnare, ce acoperă simultan atât procesul de reprezentare, cât şi pe cel de semnificare.

Pe schema procesului semiotic, simbolul se comportă precum o construcţie convenţională, compusă dintr-un simbolizant − o bază materială complexă, de genul unei micro-naraţiuni (spre exemplu, vânătoarea), al unui „complex" verbo-iconic corelativ (numele şi însemnele heraldice), al unei imagini enigmatice (un prinţ străin sau un animal fantastic) − şi un simbolizat (respectiv sacrificiul animalier într-un nou teritoriu). Se obţine astfel o supra-structură, plurală, ce combină mai multe componente încadrate la rândul lor simbolic (precum mitul întemeierii unei ţări – cazul Moldovei). Modul de simbolizare este polisemic, este o răscruce a sensurilor multiple; el solicită un efort de interpretare (Thomas 25), într-o înlănţuire, posibil infinită, de structuri şi de nivele optime pentru crearea simbolului.

Raportul de simbolizare, opus faţă de modul de semnificare, operează prin discontinuitate, pentru că nu se trece direct de la simbolizant la totalitatea sensurilor care îl reprezintă: între cele două planuri intervine o fractură, din care rezultă că o parte a sensurilor rămâne ascunsă, cu toate că activă în memoria utilizatorului − el însuşi având un psihism multidimensional, ce nu poate fi privit într-o manieră mecanică.

Una din consecinţele interesante pe care le identifică Thomas este că simbolul, o figură duală, deci schematică, ar avea un caracter misterios sau enigmatic (să zicem, motivul inorogului), spre diferenţă de alegorie (vezi confruntarea politică exprimată prin intermediul bestiarului animalier, în *Istoria ieroglifică*), o figură de construcţie în retorică. Ciudat, am zice, pentru că cele două structuri seamănă foarte mult, ambele ţinând de gândire; practic, ceea ce le diferenţiază este ordinul de mărime. Totuşi, subiectul receptării, implicat în procesul de simbolizare, se poate simţi emoţionat în raport cu valoarea unui simbol − spre diferenţă de un semn (Thomas 25) − , fie pentru că acesta este un simptom al fantasmelor provocate de o tra(u)mă refulată (teoria freudiană), fie pentru că este manifestarea vizibilă a unui arhetip atunci când el se particularizează (teoria jungiană).

În ciuda unei anumite capacităţi de a crea empatie, simbolul este însă un „instrument" lingvistic de operare abstractă şi are un caracter general, de largă reprezentare culturală pentru o comunitate sau un stat.[11] (Din nou semnalez o problemă metodologică: dacă simbolul este citit prin grila semiotică, atunci e dificil de admis concluzia că ar transcende convenţia, cum consideră Thomas; chiar

[11] Thomas defineşte câteva figuri la care face apel simbolul pentru a prinde formă: alegoria (mijloc figurat de exprimare a unui concept sau a unei idei abstracte; oferă un suport reprezentabil – mineral, vegetal, animal, uman, un sens abstract, dar clar definit.) Atunci când alegoria îmbracă o formă antropomorfă, ia numele de personificare („Justiţia") şi elementele de conceptualizare devin „atribute" (balanţa, spada pentru executarea sentinţei). Prin raport cu simbolul, alegoria blochează într-un punct definit procesul de înlănţuire a sensului şi recurge la continuitatea de sens (nu există zonă obscură). Emblema reiese din alegorizare: presupune un icon, cu sens general enigmatic, precizat printr-un *motto*, la rândul său precizat printr-o glosă, care îl comentează. Blazonul este o emblemă utilizată în heraldică, în general fără glosă. Apologul (cu sens moral) şi parabola (cu sens religios) sunt procedee de alegorizare, în care figura este înlocuită printr-o povestire şi *motto*-ul printr-o „morală" sau explicaţie (26).

analogia, pe care simbolul se bazează, sau metonimia, sau metafora ar avea până la un punct o încadrare convenţională, pentru că implică direct codurile culturale, contextul etc.).

În perspectiva pe care o va deschide asupra imaginarului medieval capitolul *Speculum speculorum*, precizările despre simbol şi relaţia lui cu retorica sunt foarte utile, pentru că vom reveni la texte şi la aceste mecanisme „figurale", care dau naştere atât imaginilor literare, cât şi celor vizuale. Orice figură poate dezvolta un caracter simbolic, dacă asupra sensului său se aplică procesul prin care el poate fi comutat într-un alt plan, acolo unde, la confluenţa cu alte semnificaţii, se diversifică şi se consolidează într-o gamă conceptuală superioară. Emblema (vulturul basileic bicefal, spre exemplu), prin intervenţia subiectului utilizator (comunitatea afiliată) se „blurează" şi capătă o funcţie potenţială de simbolizare (în cadrul unui program politic de resuscitare a „himerei bizantine"). Naraţiunea parabolei sau a apologului (panegiricul lui Constantin I) acţionează atât de persuasiv asupra receptorului, încât poate constitui o poveste sau un mit fundamental (al întemeietorului de civilizaţie creştină), reprezentat printr-o structură simbolică definitorie identitar şi cu rol principal în structurarea imaginarului puterii (vulturul bicefal al Cantacuzinilor).

În continuarea demonstraţiei teoretice a lui Thomas, câţiva dintre cercetătorii semnatari în volumul dedicat metodologiilor imaginarului se opresc asupra unor perioade şi momente-cheie din istoria europeană a imaginii în occident, în jurul cărora poposim şi noi în continuare, cu interes pentru imaginarul medieval.[12]

Pentru evul mediu, Philippe Walter stabileşte limitele altfel decât istoricul Le Goff: mai exact, între 476 (urcarea lui Zenon pe tronul Constantinopolului şi recunoaşterea de către Odoacru a împăratului oriental drept guvernator suprem, în timp ce delegatul său

[12] Walter, Philippe. „L'Imaginaire médiéval". Thomas 49-60; Wackernagel, Wolfgang. „Le regard transimaginaire de Maître Eckhart". Thomas 61-71; Dubois, Claude-Gilbert. „Les transformations de l'imaginaire (XVIe-XVIIe siècles)". Thomas 72-78.

pentru partea occidentală a Europei era *magister militum per Italia*) şi 1453 (finalul tragic al imperiului ortodox). Discutarea imaginarului medieval în cadrul unei durate lungi îi apare însă şi acestui autor ca fiind singura posibilitate de a cuprinde specificul fenomenelor.

Dincolo de mitul modern legat de perioada în discuţie − care o consideră obscurantistă şi decadentă, influenţând implicit şi perspectiva asupra imaginarului medieval −, Walter anunţă o lectură structurată după legea unei memorii colective atent controlate. El caută în textele istorice şi de filosofie doar imaginile sau motivele mitologice ce alcătuiesc un limbaj mito-poetic, considerat mai interesant decât ideologicul sau simbolicul (la care renunţase, de altfel, şi Le Goff). Calea metodologică recomandată de Walter duce către antropologie literară, traversând, pentru a colecta concepte viabile pentru obiectul de studiu, istoria religiilor (Mircea Eliade), istoria formelor sociale şi mitografia comparatistă (Georges Dumézil), antropologia structurală (Claude Lévi-Strauss şi Gilbert Durand).

Categoriile cu care operează imaginaţia colectivă sunt în primul rând spaţiul şi timpul, fundamentale pentru gândirea mitică medievală. Ele organizează componenta ceremonială a civilizaţiei evului de mijloc; puternic ritualizată, aceasta devine transmiţătoarea unei memorii antice, ataşate de un mod de viaţă tradiţional, esenţial agro-pastoral (reflectat în povestiri, simboluri, drepturi cutumiare, diverse alte mărturii). Tocmai conservarea caracterului său tradiţional îi asigură legitimitate şi o existenţă relativ coerentă în timp. Totodată însă, pe urmele lui Durand, putem identifica în textul medieval şi încadrări specifice, precum o „geografie istoricizată sau un timp geografic" (Walter, „L'Imaginaire médiéval". Thomas 53-54).

Interesante sunt de asemenea observaţiile asupra mitului (în cadrul *mito-dologiei* propuse de Walter) care organizează câmpul imaginarului medieval. Numele proprii ce vin din tradiţie, spre exemplu, sunt trecute din imaginarul activ cotidian înspre legendă (orală sau scrisă), sunt deformate sau chiar adaptate la limbile locale; ele devin jaloane în traseul istoric al comunităţii, fiind susţinute de memoria arhetipală.

Se impune aici a fi discutată diferenţa dintre miturile moştenite şi cele inventate de literatură, ele solicitând de altfel tipuri de analiză particulare – în diacronie, respectiv în sincronia apariţiei şi asimilării lor. Studiul sincroniilor nu este însă niciodată suficient pentru a explica specificitatea configurărilor mitice dintr-o operă. Este necesară şi o privire în diacronie, subliniază Walter, pentru a da tabloul istoric complet al respectivei reţele mitice.

Deşi povestirile populare conservă cuvinte, expresii şi scheme narative antice, golite de sens şi stereotipe, ele pot primi în timp, în aproape aceeaşi formă, un conţinut modificat; în acest fel, se întâmplă ca două povestiri, una populară (tradiţională) şi una medievală (modernă), să aibă o origine comună, dar nu neapărat cea „târzie" să o imite pe cea „timpurie". Schema narativă comună şi chiar limbajul foarte asemănător pot proveni din acelaşi prototip mitic, în acest caz veritabilul „nod" al tradiţiei, rădăcină adâncă şi prolifică.[13]

[13] Vezi Walter:

> Le mythe (ou le conte médiéval) est la somme de toutes ses variantes. Il n'y a pas de forme primitive du mythe dont toutes les autres seraient dérivées. Le mythe induit des variations thématiques sur une base fixe que l'on peut décrire en termes de mythèmes.
>
> Un mythe médiéval n'est donc pas un récit mais une virtualité narrative susceptible d'adaptations diverses dans un cadre minimal prédéterminé. Ce principe a pour corollaire la méthode des séries documentaires. Un motif mythique ne peut pas se comprendre isolément mais seulement dans une série d'autres motifs. Leur caractère mythique se déduira justement de leur récurrence dans une série de textes similaires.
>
> La littérature médiévale ne se confond pas plus avec le mythe que le mythe ne se confond avec la littérature. La perception du mythe dans un texte littéraire repose nécessairement sur une saisie comparatiste. Dans un corpus médiéval on ne peut pas parler de mythe que dans la mesure où l'on repère dans deux textes distincts une combinatoire d'éléments analogues mais qui peuvent se présenter dans un ordre et un agencement différents. (Thomas 55)

Consideraţiile despre imaginea medievală pleacă în schimb de la o contribuţie particulară, respectiv teoria mistică a lui Johhanes Eckhart referitoare la „privirea transimaginară", a cărei virtute contemplativă constă în faptul că poate reda (face vizibile) în cadrul practicii spirituale raporturile dintre uman şi divin. Aproape contemporană cu isihasmul bizantin (coincidenţă istorică ce m-a determinat să-l urmez pentru moment pe comentator, Wolfgang Wackernagel, care l-a ales pe acest autor pentru a demarca în gândirea medievală o etapă de maturitate deplină a teologiei imaginii), teoria lui Eckhart integrează surse primitive ale gândirii creştine (Dionisie Areopagitul), dar şi neoplatoniciene (din nou, o coincidenţă cu isihasmul).

Eckhart se remarcă şi prin faptul că tinde prin demersul lui să ajungă la o formulă de conciliere a contrariilor. Cele şapte grade ale virtuţii contemplative imaginate de teologul mistic includ şi situarea imaginii omului în faţa imaginii divinităţii. Imaginea-palimpsest despre care vorbeşte maestrul teolog, subliniază Wackernagel, este o preluare neoplatoniciană (Plotin, *Enneade* V 3 [49], 17), trecută prin gândirea secolelor XIII-XIV („Le regard transimaginaire de Maître Eckhart". Thomas 64) şi care se va regăsi mai târziu în scrierile lui Michelangelo (imaginea inspirată de divinitate se află în blocul de marmură, de unde artistul o aduce în lumină), dar şi în conceperea operei plastice cu subiect religios. Pentru a exprima funcţia dinamică a imaginii, teologul german creează un ansamblu de verbe: *bilden, entbilden* şi *überbilden* (respectiv: a imagina, a „dez-imagina", a supra-imagina), tripletă ce ne indică o primă diferenţă de esenţă între viziunea „canonicilor" asupra raportului dintre divin−imagine−om şi gândirea unui spirit atât de nuanţat şi de liber, în fond, al timpului său.

Catolicismul fundamentalist l-a condamnat furios, dat fiind că în viziunea lui Eckhart credinciosul era capabil, prin privirea interioară, să ajungă singur la divinitate, care i se dezvăluia, în urma unor deplieri ale imaginii, printr-una originară, *Urbild* sau „imagine fără imagine". Altfel, el a reluat prin teoria dublei priviri şi a dublei vieţi, contemplative şi active, crezul benedictin, co-fondator alături de

franciscanism al filosofiei implicării sociale a clericilor în viaţa cetăţii. Aici intervine o diferenţă majoră faţă de isihasm, care solicita retragerea din lume – deşi o asemănare cu teoria mistică există, prin faptul că practicantul putea să regăsească divinitatea printr-un demers personal. Modalitatea este însă diferită, cea orientală fiind axată pe exerciţiul respiraţiei şi pe practica rugăciunii, cea eckhartiană, pe cunoaştere prin intermediul exerciţiului imaginii interioare.

Misticismul Maestrului însă nu poate merge până la „raţionalizarea" relaţiilor dintre imagine şi modelul pe care îl imită; el dorește mai curând ca imaginea (creatura) să tindă către divin (printr-o căutare interioară, prin credinţă şi intelect) şi nu ca divinul să se disemineze în uman – perspectivă ce poate fi situată precum un terţ exclus în raport cu teologia icoanei şi cu arta religioasă catolică (ambele folosesc imaginea vizuală, materială, pentru propovăduirea mesajului bisericii şi modifică accesul spiritual direct al credinciosului de rând la divin; prima nu acceptă nici în imagine întâlnirea nemediată cu divinul, în timp ce catolicismul mută spectaculos accentul asupra posibilităţii de reprezentare alăturată a celor două naturi, divină şi umană. Lui îi răspunde însă violent iconoclasmul reformat).

Wackernagel vede în filosofia lui Eckhart (nicidecum un iconoclast) un exemplu perfect pentru distanţa care ar exista între gândirea profund medievală (din occident) asupra imaginii şi celelalte „destine" filosofice şi istorice ale sale. Tocmai prin aceste tentative radical diferite (cum ar fi renaşterea ulterioară sau Reforma) este tradus efortul de depăşire a dualităţii imagine-model (în termeni medievali: creator-creatură), dar şi „eşecul" acestui efort, ce duce tot către raportarea imaginii la o „realitate", transcendentă sau imanentă.

Pasul următor duce către imaginarul european al secolelor XVI-XVII (discutat de Claude-Gilbert Dubois), în care transformările acestuia sunt puse pe seama ritmului faptelor; ele intervin ca un motor principal în proiectarea reprezentărilor în mentalul colectiv („Les transformations de l'imaginaire XVIe-XVIIe siècles". Thomas 72).

Imaginarul renascentist, „fototropic", conferă miturilor pe care le dezvoltă câteva noi aspecte, esenţiale pentru schimbarea

radicală din orizontul mentalităţilor şi al proiecţiilor creative. Structurile mitice novatoare reies din temele inaugurate de civilizaţia perioadei (în mod particular în cultura italiană): *varietas* – denumind conştiinţa diversităţii, dată de călătorii, de descoperirile geografice şi tehnice – este reprezentată de mitul Turnului Babel, de principiul „identităţii" (exaltarea individului privit ca persoană), al libertăţii, al exigenţei critice, al recunoaşterii specificităţii cutumelor, a credinţelor şi a diferenţei; *curiositas* reprezintă dorinţa de a cuprinde totalitatea, până la enciclopedism, la sincretismul culturilor, al disciplinelor aflate în căutarea unui adevăr absolut; *humanitas* denumeşte viziunea antropologică afirmată chiar în detrimentul celei teologice (situare rediscutată mai apoi de protestantism), centrarea universului asupra condiţiei umane şi asupra demnităţii; *harmonia* semnifică orice formă care se defineşte prin jocul echilibrat al proporţiilor sale: matematica şi armoniile muzicale sunt cele care ajută în noua înţelegere şi măsurare a lumii (în cazul exemplar al lui Leonardo da Vinci). Întreagul univers poate fi cunoscut aşadar prin analogie.

Pentru că acest univers renascentist reface raporturile dintre obiecte şi le (re)aşează într-o relaţie de contiguitate, în regimul plenar al afirmării individului, se naşte o adevărată fascinaţie a „luminii", exprimată în artă, în discursul teologic şi în filosofie. Renaşterea ajunge la formularea unui naturalism estetic, care asociază cunoaşterea cu aspiraţia spirituală metaforizată, redată de ascensiunea în lumină (asimilată cu libertatea spiritului, chiar în relaţia acestuia cu divinul; interesant este că ne putem reaminti aici de „modernitatea" gândirii maestrului Eckhart).

Ulterior, manierismul, construit pe principiul imitaţiei diferenţiale, abandonează aceste direcţii în favoarea unei teorii închise, a „artei pentru artă". Accentul cade asupra modului de a imita: de aici recursul la tehnici, la legile fizice ale opticii (deformarea obţinută prin modificarea unghiurilor, a legilor perspectivei, anamorfozele, efectele de *trompe l'œil* etc.). Prin această mărire nenaturală a caracteristicilor formale, se pierd din vedere ansamblurile în favoarea detaliului; în consecinţă, dispare „regula de aur" a armoniei naturale renascentiste.

Noua viziune este sceptică şi dubitativă în legătură cu identitatea – contradictorie, conflictuală, melancolică şi halucinatorie. Temele literare predominante sunt legate de iluzie, de inconstanţă şi de miraj, ce contribuie, prin estetismul exagerat, la artificializarea imaginii. În imaginar, fracturile psihismului colectiv şi individual se reflectă precum războaiele civile ale vremii în istoria materială. Sentimentul tragic al existenţei bulversează complet ordinea anterioară, regulile şi echilibrul sistemului imaginarului, care acum se (auto)dizlocă şi devine foarte dramatic, teatral (Dubois, „Les transformations de l'imaginaire XVIe-XVIIe siècles". Thomas 74).

Ultima mişcare de idei la care trimitem, pe urmele lui Dubois, dat fiind că şi ea a marcat istoria imaginarului, chiar în trecerea la modernitate, este barocul. Încercarea de fondare a unei ordini generale, care să circumscrie totodată organizarea socială, viaţa politică şi cultura, a dus la un anumit voluntarism, pus în serviciul unui scop foarte ambiţios: recucerirea tuturor domeniilor, cu o filosofie şi cu norme noi (Dubois, „Les transformations de l'imaginaire XVIe-XVIIe siècles". Thomas 75). Exaltarea sinelui sub forma unei voinţe de cunoaştere, de putere şi de trăire deplină − gloria, ipostaza supremă a sinelui ideal spre care tinde fanatic noul erou – devine modalitatea prin care individul este chemat să se înscrie în comunitate.

Principiul reintegrării este fundamental pentru mişcarea de idei suprapusă perioadei baroce. Împotriva diversităţii armonioase a renaşterii, barocul susţine un destin colectiv unitar (replică dată protestantismului). Orice formă de pluralism este văzută ca o degradare − un argument anti-reformat, dar şi anti-renascentist, de aceea este preferată ca regim politic monarhia absolutistă; gândirea defineşte în primul rând „persoana" (Dubois, „Les transformations de l'imaginaire XVIe-XVIIe siècles". Thomas 76). Printre simbolurile utilizate pentru exaltarea principiului unităţii, secolul XVIII îl impune pe cel al soarelui, diferit de lumina difuză a renaşterii („sfumato" davincian). Organizarea de tip cartezian a cunoştinţelor − subliniază Dubois în acelaşi loc − poate fi asimilată cu imaginea unui sistem

solar, în care întreaga gândire se adună în jurul actului primordial, iluminant şi fondator, al lui „Cogito ergo sum".

Dorinţa de unitate se înfruntă însă cu conştiinţa unei rupturi, care duce în final la lumea dualã sau la „fractura" barocă (Dubois, „Les transformations de l'imaginaire XVIe-XVIIe siècles". Thomas 76). Raportul dintre dualitate şi unitate apare ca o formulă centrală de organizare a imaginarului perioadei. Necesitatea de a reduce efectele rupturii identitare generează formele de voluntarism, de ostentaţie deseori seducătoare estetic (ornamentaţii, decoruri), de disimulare (metamorfozele, travestirile, apologia schimbărilor) sau de forţă (voinţa de a se impune, etalarea puterii).

La sfârşitul acestei scurte treceri în revistă a câtorva aspecte legate de unele forme istorice ale imaginarului, se poate constata că distanţele reale dintre occident şi orientul ortodox, în afara celor care pot fi evidenţiate în texte filosofice sau teologice, în iconografie sau în tratate de istorie sau politică, apar şi la nivelul atitudinilor colective şi (poate) mai ales al viziunilor – numitori comuni ai epocilor „pre-moderne", dar post-medievale. Johhanes Eckhart e doar un exemplu de gândire care refuză să urmeze traseul descensional al „acreditării" umanului, de la divin, prin imagine, către sinele penitent, şi care propune în schimb o filosofie propedeutică a aceleiaşi imagini, prin care fiinţa tinde, fără mediant, către adevărul şi valoarea absolute. Derivată din ea, poetica europeană a privirii, fie că e însoţită de cunoaşterea fototropică renascentistă, fie că e invadată de simbolistica puterii (laice şi divine) a soarelui (în baroc), desparte definitiv imaginarul medieval de tip ortodox de formele multiple corelative din culturile occidentale, înscrise mai repede pe drumul spre secularizare.

Dacă în estul european puterea este cea care menţine unitar şi neschimbat imaginarul colectiv pentru o lungă perioadă – practic, până la apariţia ideilor iluministe –, vestul recurge la o altă imagine a ei, „laicizată" treptat, până când va (re)descoperi, prin demers propriu, conceptele de cetăţenie şi de ordine socială.

Începutul secolului XIV este considerat în occident ca fiind pragul dintre medievalitate şi lumea pre-modernă. Orientul ortodox

mai trăieşte – dacă este să ne raportăm în principal la imaginarul său colectiv – încă patru secole sub semnul aceleiaşi „ordini" medievale. O dovedesc lucrările de analiză a gîndirii politice manifeste în decizii şi fapte, dar şi a textelor care o oglindesc; o dovedesc, de asemenea, patrimoniul material şi cel imaterial, mărturii ale unei tradiţii puternice, articulate, ancorate profund într-o civilizaţie conservatoare, în mod evident în mentalităţi, cutume şi valori spirituale motivate de istorie şi de nevoia mereu presantă de legitimare identitară şi existenţială.

O ultimă imagine în oglinda teoriilor: unul din volumele lui Paul Zumthor, consacrat studiului simbolisticii spaţiului în evul mediu occidental, mi-a oferit în mod neaşteptat posibilitatea de validare a propriilor mele grile de lectură. Conform teoriei (şi ea) sistematizatoare a medievistului elveţian, analiza imaginarului se poate desfăşura pe trei planuri: primul, al imaginii, conceptuale sau figurative, care operează aşadar cu limbajul sau cu artele mimetice; al doilea, al schemelor, modelelor şi tipurilor; al treilea, al formelor arhetipale (urme de memorie, izolate, vide), preluate în mituri (înţelese drept poveşti fondatoare), prin intermediul schemelor şi al imaginilor. Zumthor ia astfel distanţă de definiţia dată arhetipului de către Gilbert Durand (53). Pe această linie de interpretare se va înscrie şi propria mea opţiune, dar, spre diferenţă de Zumthor, voi situa altfel schema în raport cu totalitatea planurilor (care vor fi patru, şi nu trei), precum şi arhetipul în raport cu mitul (noţiuni încadrate la nivele şi în categorii distincte).

Acest ultim „reflex" conceptualizant, datorat unuia dintre cei mai importanţi medievişti filologi din spaţiul francofon, tocmai pentru că mi-a confirmat încadrarea parcursului, mi-a oferit şi cel mai sigur punct de plecare. Prima „oglindă" teoretică ar trebui de aceea să provoace în a doua o imagine clară şi utilă, la rândul ei, cunoaşterii. Propria mea propunere nu se doreşte o duplicare, ci o sinteză a lecturilor critice, la o distanţă necesară afirmării unei alte/noi interpretări. Formei generale a imaginarului colectiv, care ne va permite o ordonare a structurilor lui componente, îi va corespunde o

formă adaptată la perioada medievală şi la un anumit areal de civilizaţie – ortodox românesc − , reţea dedusă din analiza locurilor comune şi a fragmentelor de mentalităţi, a structurilor simbolice, a rolurilor socio-politice şi a tipurilor umane, dar şi din interpretarea unor modele istorice şi spirituale, precum şi a unor mituri locale.

Aşadar, s*peculum speculorum...*

Speculum speculorum

Elemente pentru o nouă lectură a imaginarului

Dat fiind că s-au configurat în câmpul ştiinţelor umaniste, teoriile contemporane despre imaginar asupra cărora ne-am oprit în capitolul anterior – fie cele generale, precum la Gilbert Durand, Jean-Jacques Wunenburger, Joël Thomas, fie circumscrise obiectului de studiu cu caracter istoric, la medieviştii Jacques Le Goff, Évelyne Patlagean sau Paul Zumthor – dezvoltă o complexă arhitectură de concepte, dar şi de relaţii, în mod special cu imaginea şi imaginaţia, dar şi cu mitul şi arhetipul, cu simbolul şi semnul. Aceste noţiuni sunt numitorii comuni ai abordărilor la care ne-am referit, fie că sunt aşezaţi în perspectivă antropologică, fie filosofică (îl reamintesc aici şi pe Paul Ricœur), istorică sau naratologică.

Întâlnirea acestor patru discipline umaniste (includem aici antropologia lui Gilbert Durand, datorită teoriei sale arhetipologice şi a simbolurilor) generează un larg areal ştiinţific, prolific atât pentru interpretarea fenomenului imaginarului, cât şi pentru studiul manifestărilor sale istorice sau culturale.

Precum o sumă de reflexe combinate într-o a doua oglindă, provenind de la teoriile discutate, propun alte două configurări ale imaginarului. Ambele sunt de factură antropologică şi simbolică şi reies, de fapt, din bazinul conceptual umanist delimitat prin această cercetare.

Gramatica imaginarului

Gilbert Durand, în *Structurile antropologice*..., pe urmele lui Immanuel Kant, Carl-Gustav Jung şi Jean-Paul Sartre (căruia îi critică necruțător volumul din 1940, închinat imaginarului), alege să definească noţiunea de schemă drept:

> ... o generalizare dinamică şi afectivă a imaginii, ea constituie factivitatea şi non-substantivitatea generală a imaginarului. (52)

Schema ar corespunde gesturilor „senzo-motricităţii"; ea determină marile arhetipuri, care la rândul lor se sprijină pe simboluri. Aş adapta însă aici definiţia lui Durand astfel: schema este o generalizare dinamică şi logico-simbolică a imaginarului în ansamblul său şi a oricărui mod de a proiecta imaginativ. Ea alcătuieşte nu doar „canavaua imaginaţiei", ci şi a imaginarului. Nu o consider doar un reflex colectiv inconştient, non-raţional, nici doar un simbol funcţional, ci şi o matrice pe care se pot fixa, prin ceremonial şi prin memorarea istoriei, diferite forme şi structuri, precum şi substanţa imaginarului colectiv. Îl urmăm pe Durand atunci când adaugă faptul că schema este încarnată în reprezentare, dar ne situăm diferit de el spunând că ea nu se reduce la această ipostază; ea este în primul rând potenţialitatea intelectivă însăşi, care are ca punct de plecare „conceptul" (ideea sau amintirea, mentalitatea sau stereotipul etc.) şi oferă „schiţa" pe care apoi se încarcă materia imaginarului sau o structură simbolică. Durand o reduce la un impuls primordial, la un factor pur antropologic, corelând-o strict cu senzorialitatea,

restrângând în acest fel şi pluralitatea funcţiilor imaginaţiei şi ale imaginii la limitele percepţiei „sensibilului".

O a doua noţiune generală şi fundamentală pentru sistem, precum schema − transportor şi suport în timp pentru materia imaginară − , este structura, asimilată de Durand unui protocol normativ al reprezentărilor imaginare, bine definită şi relativ stabilă, ce „implică un anumit dinamism transformator". Structurile sunt precum nişte „modele" taxonomice, pedagogice; ele servesc „clasificării, [dar şi] de vreme ce sunt transformabile, la modificarea câmpului imaginar" (54-55). Este ceea ce preluăm din interpretarea dată de Durand, pentru că, altfel, nu consider că structura poate fi echivalată cu forma; în plus, nu este relevantă doar ca „simptom" al sistemului imaginarului, ci şi cantitativ şi calitativ, tocmai pentru că ajută la clasificări complexe (cum preciza de altfel chiar Durand).

Imaginarul, pentru că a demonstrat că păstrează pentru perioade foarte lungi de timp imaginea comunităţii despre sine şi despre organizarea lumii perceptibile şi non-perceptibile, poate fi asimilat unei modalităţi de narare a istoriei şi a politicului (factor de coagulare a comunităţii), o reflectare a lor, în chip necesar coerentă. Ordonarea sistemului imaginarului reiese nu din dedublarea vreunei logici voluntariste a lumii reale în mentalul colectiv, precum într-o oglindă, ci din interpretarea simbolică a motivaţiilor, a raporturilor de forţe, a schimbărilor în baza cărora comunitatea îşi organizează existenţa şi viaţa spirituală.

Cum limbajul este cel care preia în principal sarcina „traducerii" reprezentării şi face inteligibilă proiecţia imaginativă, cum el este substanţa în care se formează interpretarea, am proiectat sistemul imaginarului (dacă îl asimilăm cu o reţea deschisă, în plan şi în profunzime) în paralel cu sistemul gramatical al limbii. Căutăm să ordonăm noţiunile pe care le descoperim funcţionale *pentru* şi *în* cadrul structurilor imaginative, astfel încât să le putem citi şi înţelege ierarhia, relaţiile de determinare, „legile" şi profilul. Ele sunt relevate fie de structuri, fie apar ca unităţi individuale, dar niciodată autonome, dat fiind că imaginarul manifestă o taxonomie particulară.

La un prim nivel, paradigmatic, încadrăm arhetipurile, precum şi, derivate din ele – atunci când întâlnesc „istoria" – , modelele (mitice, legendare, istorice), tipurile (umane) şi sub-tipurile (sociale). Cele mai multe arhetipuri sunt precum formele flexionare ale unui cuvânt: sunt similare până la un punct avansat, pentru că au, practic, acelaşi comportament. Reprezintă prototipurile, situate în afara oricărui cadru istoric; ancorarea lor în spaţiu trimite la marile areale de civilizaţie şi de spiritualitate, deşi, comparate, paradigmele pe care le compun se pot reduce ele însele la o matrice unică.

Dată fiind universalitatea lui, dat fiind că este punctul de joncţiune între imaginar şi raţiune (Durand 53), arhetipul este precum un „modul" al acestor paradigme (este valoarea absolută a unui model real), cu o identitate imuabilă, dar generator al unei întregi linii descendente. Lui îi atribuim rolul major pentru arhitectura imaginarului: este reperul suprem, non-figurativ, aflat însă „pe calea ideii şi a substantificării" (Durand 54). Sub denumirea generică de „determinanţi", includ astfel la acest nivel ceea ce Jacques Le Goff eliminase din lista conceptelor cu care opera în teoretizarea imaginarului medieval. Îl menţin şi îl vom regăsi şi în al doilea model, dedus pe baza lecturii mărturiilor istorice româneşti.

Dacă este să amintim prima interpretare filosofică amplă acordată acestei forme, atunci putem numi ideea de divin (Binele) la Platon (pe linia lui Parmenide), aşa cum în mitologia (politică a) imperiului roman arhetipurile majore erau zeii întemeietori ai cetăţii eterne; în cazul imaginarului creştin, valorile absolute ale lumii greco-romane şi ale celei iudeo-creştine sunt cumulate într-un unic arhetip, al divinităţii, ca voinţă fondatoare a lumii. Arhetipul tinde însă aici către o reprezentare – o imagine mentală, în primul rând − a forţei generatoare a universului. Principiul arhetipal, pe baza unei scheme emergente, se fixează mai întâi într-o formă vagă, abstractă, cu un conţinut determinat pe bază lingvistică; ulterior, el poate deveni figurativ, dar aceasta este ipostaza cea mai îndepărtată, de fapt, de principiul său generator. Nu e cazul să echivalăm arhetipul cu „ideea" şi nici să îl aşezăm sub semnul imaginaţiei, pentru că e de preferat să

stabilim acum ce sens al cuvântului folosim în teoria de faţă şi nu încadrarea acestei noţiuni. Putem înţelege prin arhetip cel mult schema (abstractă, şi nu icoana divinului − fără să diferenţiem aici între divinul pre-creştin şi cel creştin), care a primit diverse interpretări şi adaosuri în mitologii, religii şi credinţe particulare.

„Matrice ale ideii",[14] „categorii ale gândirii", „metafore axiomatice" (Durand 52-53), la acest nivel, non-narativ, aşadar în care nu este necesar să plasăm categorii referenţiale (timp, spaţiu), arhetipurile[15] şi formele determinate de acestea sunt caracterizate doar de „sememe" ale rolurilor definitorii: întemeietorul, civilizatorul, principiul generator matern etc.

Venind dinspre mitologie sau religie (dogmatică) înspre imaginea umanului, schemele tipologiilor paradigmatice asigură joncţiunea între unităţile determinante şi simplele reprezentări. Ele întâlnesc timpul istoriei şi se „narativizează", dar în afara paradigmelor, pentru că în interiorul lor unităţile componente de bază şi cele derivate rămân „forme vide", cadre, „idei" absolute şi tipologii fără identitate specifică. Palierul cel mai abstract dintre toate, el este caracterizat totodată de prezenţa mărcii sacrului şi de absenţa completă a scenariului mitic.

Al doilea nivel (depăşirea arhetipului se face prin intervenţia dubletului categorial „timp-mişcare") este cel al unităţilor şi al structurilor sintagmatice. În cadrul lui putem proiecta complexele ideatice unitare şi supra-funcţionale, de tipul: mitologii, religii, credinţe, ideologii, utopii (politice, istorice, ştiinţifice). Mijlocul imaginativ prin care aceste unităţi sunt „narativizate" este mitul, format dintr-o sumă de mitogeme (motive) şi miteme (teme) specifice:

[14] Vezi pe larg Jung, *Tipi psicologici* 39-85 şi *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu.*

[15] Spre diferenţă de Durand, abordez mai prudent relaţia dintre arhetip şi idee şi nu o deriv pe aceasta obligatoriu din primul, pentru că ea ţine mai curând de funcţia intelectuală individuală, în timp ce primul termen ţine mai degrabă de funcţia imaginativă a gândirii colective.

> … un sistem dinamic de simboluri, de arhetipuri, de scheme, sistem dinamic care, sub impulsul unei scheme, tinde să se realizeze ca povestire. Mitul e deja o schiţă de raţionalizare, întrucât utilizează firul unei expuneri în care simbolurile se transformă în cuvinte, iar arhetipurile în idei. Aşa cum arhetipul favoriza ideea şi simbolul zămislea denumirea, putem spune că mitul favorizează doctrina religioasă, sistemul filosofic sau, cum bine a remarcat Bréhier, povestirea istorică şi legendară. (Durand 54)

În cazul ideologiilor, seria de unităţi derivată din mit este formată din ideologeme şi ideoleme (terminologie adaptată). Pentru că mitul este − în cea mai uzuală definiţie a sa la ora actuală, datorată lui Mircea Eliade − o povestire fondatoare plasată *illo tempore*, cu referinţe vagi (dacă există) la spaţiu, nivelul unităţilor sintagmatice, corelate între ele în diacronie prin relaţii logico-simbolice de tip „sintactic", poartă marca prezenţei scenariului. Singura diferenţă ar consta în faptul că ideologiile ţin mai curând de vocabularul politic al spaţiului profan (nu doar secularizat, mă refer la putere în general), în timp ce unităţile mitologice, religioase, credinţele au în comun faptul că spaţiul la care trimit (cadrul narativ) sau în care sunt manifeste (cadrul ritualic sau ceremonial) stau obligatoriu sub semnul sacrului.

Am introdus la acest nivel structurile derivate cu ajutorul miturilor, care, la rândul lor, se pot încadra în mai multe serii, după anumiţi factori. În funcţie de referinţa lor, pot fi: generale (cosmogonice şi ontologice) şi particulare − miturile istorico-ideologice, grupate şi ele în două sub-categorii: proiectiv-programatice (spre exemplu, mitizarea lui Constantin I în perioada imperiului lui Constanţiu II, fiul său, sau a lui Ştefan III al Moldovei, încă de la sfârşitul perioadei sale de domnie) şi retroproiective (de tipul mitizării în perioada paşoptistă a lui Mihai Voievod „Viteazul"). În funcţie însă de categoria temporalităţii, pot fi interpretate ca: mituri arhetipale (atunci când arhetipurile se individualizează în naraţiunile civilizării lumii) şi inaugurale (cele strict referitoare la geneza cosmosului), continue (ontologice: aventura iniţiatică a eroului), periodice (un exemplu: tema originii latine a românilor în discursul prozelit catolic),

contemporane obiectului (mitul naturii divine a împăratului: cazul lui Augustus sau al lui Diocleţian) şi posterioare existenţei obiectului (mitul Sfintei Elena, mama autocratului, consacrată prin analogie cu Fecioara). O ultimă serie se poate constitui prin raportare la obiect şi la areal: mituri universale (referitoare la cosmos, fiinţă-nefiinţă), zonale (ale civilizaţiilor sau ale oraşelor-capitală sacralizate – mitul întemeierii Romei, spre exemplu), comunitare (etnii − etnogeneză) şi individuale (modele/tipuri).

Al treilea nivel al sistemului este cel în care putem grupa unităţile morfologice, caracterizate fiecare de o figură de stil, sub raportul funcţiei sale. Codurile, de orice tip, construite pe baza unei relaţii (interne) de tip metaforico-simbolic, sunt: ritualice sau ceremoniale (dacă au şi o relevanţă politică); de asemenea, ele includ regulile şi normele sociale („eticheta de curte"), politice (codul vasalităţii), culturale şi spirituale (canonul ortodox).

Un alt exemplu îl constituie „complexele": pentru că sunt stări trăite în situaţii-limită, fundamentale pentru definirea unor comportamente existenţiale, dar oglindite şi de anumite naraţiuni cu caracter mitologic, sunt definite de metonimie (o formă derivată a metaforei).

Bestiarele animaliere, pe care ni le putem reprezenta precum glosarele, au ca formulă-cheie simbolul. Ele sunt reprezentate în fiziologuri, în fabule şi parabole, în cărţile populare sau în alegorii politice, precum şi în iconografie.

O noţiune hibridă pe care o introducem printre clasele „morfologice" ar fi cronotopul (după terminologia lui Durand: unităţi care combină categoria timpului şi a spaţiului pentru a explica o unitate particulară, o structură funcţională şi chiar simbolică: sala de judecată; răscrucea drumurilor etc.). În timp ce codurile şi cronotopoii sunt specifici şi spaţiului religios, şi celui profan (îi regăsim reprezentaţi în imaginarul politic), complexele şi bestiarele sunt legate mai ales de manifestarea explicită a sacrului şi a fantasticului.

Dintre toate aceste clase, doar bestiarele sunt aproape lipsite de naraţiune, pentru că se prezintă mai curând ca un inventar de

elemente compuse asemănător, care însă, în afara seriei, devin funcţionale în diverse structuri narative. Pentru celelalte clase, este obligatorie precizarea schemei narative.

Ultimul nivel, stabilit tot convenţional, este şi cel mai simplu organizat, fiind al unităţilor de bază, imaginea, simbolul şi semnul (pentru care se impun câteva precizări în plus faţă de definiţiile comune, ca apoi să fie mai uşor adaptate la analiza fenomenului medievalităţii). Imaginea se comportă, în perspectiva teoriei sistemice a imaginarului, precum o unitate minimală şi funcţională; în general, pe baza unei scheme de reprezentare, care transportă o informaţie pentru a fi memorată dinspre lumea sensibilă sau lumea inteligibilă înspre mentalul colectiv, se configurează imaginea, cu limbajul ei de cele mai multe ori conotativ (spre exemplu, redarea sceptrului într-un tablou semnifică puterea, iar corelarea lui cu ansamblul sau contextul respectiv mută iconul pe planul simbolismului politic; descrierea ritualului înscăunării poate avea un caracter documentar, dar integrată unei naraţiuni mitizante, capătă de asemenea o funcţie simbolică).

Din momentul în care imaginea face parte dintr-o schemă de simbolizare, intră implicit în relaţie cu a doua unitate funcţională a imaginarului, simbolul, şi redă un alt conţinut, mai bogat în semnificaţii (sceptrul este un icon simbolic în heraldică sau în imaginea plastică a autocratului înscăunat etc.). Cu semnul, în schimb, relaţia ei este mai slabă şi mai puţin provocatoare.

Imaginea simbolică joacă un rol relevant în ceremonial, de aceea ea se manifestă deplin în texte şi în programele iconografice, în mărturiile care descriu ceremonialurile de consacrare a puterii sau care redau portretul identitar; ea provoacă imaginaţia intelectuală, se bazează pe coduri culturale şi pe cunoaştere; imaginea-semn are în schimb un caracter informativ, de aceea funcţia ei se situează mai aproape de procedeul narativ, de trăire, de reactivitate şi de senzorial.

Semnul declanşează sau intră în schema acţiunii, în timp ce simbolul apare – în această teorie – ca un garant al relaţiei cu sacrul sau cu lumea ideilor. Simbolul asigură accesul către o semnificaţie care codifică transcendentul sau imuabilul, în timp ce semnul

intensifică raportul cu *i-mediatul* şi cu realitatea. Simbolul mai curând recuperează şi sedimentează un sens, este retroproiectiv (prin analepsă), în timp ce semnul este prevestitor sau prospectiv (prolepsă).

Imaginile literare sau ansamblurile plastice complexe care oglindesc structurile imaginarului conţin atât imagini-simbol, cât şi o „signaletică" ce trimite la aspecte sociale, identitare şi la programe politice şi religioase relevante pentru receptor (prezenţa unor indicii culturale în figurarea iadului în frescele comandate de Petru Rareş, semne ce duc la identificarea păgânilor, reprezentaţi în locul sau alături de cohorta diavolilor; imaginea morţii în frescele religioase populare din secolele XVII-XIX, cu semne ce trimit la statut social, relaţii locale, contexte etc.). Diferenţa dintre unităţile funcţionale de bază ale sistemului şi supra-unităţile imagistice este dată de amploare, dar şi de relevanţă şi de reprezentativitate.

Această primă radiografiere a imaginarului pe care o propun aici este aşadar strict conceptuală, nespecifică unei perioade sau unui anumit spaţiu, ci doar unui tip de cultură predominant orală, caracterizată de o sumă restrânsă de formule, „oficiale" sau populare, prin care se manifestau funcţiile imaginaţiei colective, de grup (sat, clasă profesională, etnie etc.) sau individuale.

Sistemul (permeabil) are un caracter taxonomic, este aşadar normativ şi schematic în interior; ni-l putem reprezenta geometric, ca pe un corp în spaţiu, dată fiind complexitatea sa internă şi dinamica proprie. Pe cele patru nivele ale sale (şi ele convenţionale) am repartizat noţiuni ale căror manifestări concrete se regăsesc în toate etapele istorice ale fenomenelor de memorare şi de imaginare colectivă. Ele au însă funcţii diferite, de aceea am căutat un model, care, în mod natural, să fi influenţat organizarea proceselor mentale. Dat fiind materialul lingvistic cu care sunt prelucrate experienţa senzorială şi cea intelectuală, am întrevăzut în sistemul limbii schema însăşi pe care s-a pliat organizarea procesului de memorare. Imaginarul are propria lui gramatică şi propriul lui vocabular (format din imagini, simboluri, semne), aşa cum recunosc toţi cercetătorii fenomenului, indiferent de încadrarea teoriilor lor. Or, pe arhitectura

gramaticii am proiectat şi sistemul imaginarului, cu patru nivele (paradigmatic, sintagmatic, morfologic şi al unităţilor minimale), aşa cum le-am identificat acum. Între ele, este posibilă orice combinaţie de motive, teme, imagini, simboluri sau semne, migrante, astfel încât rezervorul imaginarului poate să asigure permanent forme şi structuri imaginative noi. Cu cât este mai bogat jocul acestor combinaţii, cu atât se poate vorbi de o libertate şi de o capacitate mai mare de imaginare şi fantazare a comunităţii respective.

Imaginarul de tip medieval ortodox este însă rigid şi mult mai marcat de încadrarea teologică a puterii. Constrângerile impuse funcţiilor de imaginare au dat naştere numeroaselor locuri comune şi mentalităţilor ce se regăsesc în oglinda textului sau a imaginii vizuale într-o lungă perioadă de timp (până spre secolul XIX) – în mod diferit faţă de culturile catolice occidentale. Trecerea de la imaginarul medieval la cel renascentist, odată cu secolele XIII-XIV (instituţiile puterii au fost implicate şi ele în schimbarea de cod), s-a realizat în centrul şi vestul european pe fundalul schimbărilor socio-economice ale comunelor italiane (un model de guvernare eficientă), dar şi al redescoperirii gândirii aristotelice. Contribuţia inovatoare a franciscanismului (şi, implicit, a preluării lui în pictură – la Giotto) a „forţat" despărţirea imaginii occidentale de canonul iconografic bizantin, precum şi dezvoltarea artelor în spaţiul laic şi „democratizarea" spirituală şi creativă. Curând, instituţiile puterii şi-au găsit un aliat în noua imagine plastică religioasă, în noile ştiinţe ale timpului – în special cele juridice – , în noile mentalităţi, care, împreună, au dus la modificarea schemelor rigide ale imaginarului colectiv de până atunci.

Nu ne vom opri aici asupra cauzelor şi asupra contextelor ce au provocat ruptura definitivă dintre occident şi orientul ortodox, după schismele religioase (încheiate dramatic cu cea din 1054) şi după lovitura dată lumii bizantine de către forţele creştine aliate, prin instaurarea Imperiului latin de la Constantinopol (1204). Când graniţa între cele două lumi europene a fost definitiv trasată, spiritual şi politic, structurile imaginarului erau deja diferenţiate în urma confruntărilor precedente. Sistemul conceptual pe care l-am propus nu

ţine însă cont de astfel de diferenţe, el caută să fie un *summum* ordonator al noţiunilor operaţionale care se regăsesc în orice teorie sau analiză a fenomenului. Nu el reprezintă în oglindă, mimetic, un mod local sau un model istoric de a gândi, dezvoltat de o comunitate sau alta, ci el este reflectat de manifestările din cadrul unei culturi sau al unui areal de civilizaţie. Aşa cum gramatica limbii nu „imită", ci structurează şi menţine modul în care se vorbeşte, tot astfel sistemul proiectat aici, după schema logico-lingvistică şi funcţional precum o reţea deschisă, nu este „imaginarul" *unei* comunităţi, dintr-o perioadă dată, ci suportul său pentru memorare. Către una din ipostazieri, cea medieval-ortodoxă, vom merge mai departe.

Absorbirea de către sistemul imaginarului a formelor de reprezentare a sinelui şi a alterităţii îi dovedeşte forţa şi remarcabila capacitate de simbolizare. Lume internă a mentalului colectiv în care se proiectează imaginea „prismatică" (descrisă de Wunenburger), zonă de intersecţie a reprezentării senzoriale cu reprezentarea intelectivă şi cu cea creativă, imaginarul rămâne ancorat în referinţa sa istorică, deşi el o memorează şi o menţine lung timp prin simboluri.

Întâlnirea dintre real şi imaginar nu este, după cum spuneam, antitetică, ci provoacă reprezentări coerente ale lumii, complexe şi necesare spiritului comunităţii. Practic, prin configurarea imaginarului nu se săvârşeşte o desprindere de perceptibil, ci o interpretare simbolică a sa; imaginarul răspunde nevoilor de structurare şi de memorare a identităţii istorice, de legitimare, de ordonare a amintirilor relevante despre propria experienţă sau a proiecţiilor asupra viitorului şi a lumilor alternative, de codificare şi de demarcare în magma trecutului a traseelor existenţiale şi spirituale consumate.

Indiferent de stadiul de dezvoltare la care se situează o civilizaţie, indiferent cât de bogată este cultura scrisă şi cât de variate şi de creative sunt „abaterile" de la codurile oficiale ale spaţiului public sau ale vieţii private, imaginarul îşi menţine structura internă, cu toate modificările care pot avea loc în timp. Schema sa conceptuală, aşa cum am stabilit-o aici, se regăseşte în orice model particularizat, care integrează oricum arhetipuri, mituri, coduri, imagini şi simboluri. Ima-

ginarul medieval, după cum îl vom configura şi îl vom descrie, pe o „platformă" antropologică (în baza mărturiilor prezente în special în texte), manifestă şi el o anumită logică internă şi o articulare modulară, chiar dacă este străbătut, precum un teritoriu, de graniţa dintre cele trei zone care îl compun (laic, divin, demonic). Fiecăreia îi corespunde un tip de cultură – laică sau religioasă (canonică, gnostică, eretică) – , precum şi anumite manifestări specifice, pe care le putem pune în relaţie cu pivotul sistemului: puterea. Intervine decisiv în organizarea lumii medievale, respectiv în imaginarul colectiv, discursul religios, concentrat asupra exemplarităţii şi asupra restricţiilor vieţii creştine − ele se regăsesc inclusiv în textele de lege (spre exemplu, pravilele medievale româneşti). O lume supusă canonului, doliului christic şi penitenţei, o lume care priveşte icoana ca pe o *trans-figurare* a sacrului, iar puterea ca pe un minister delegat de divinitate, incontestabil şi de aceea de neînlocuit.

Sub această formă conceptuală, imaginarul se comportă precum o lume deschisă, la toate nivelele proiectate; acordă unităţilor lui componente posibilitatea de comutare şi recombinare, ceea ce îi conferă dinamică şi capacitate de a integra şi de a crea răspunsuri noi. Nivelele fixe nu reprezintă nicidecum modalizări „tiranice" (îl amintesc pe Durand) de urmărire a structurilor, ci sunt doar cele mai importante categorii pe baza cărora se clădeşte imaginarul european (cel puţin) la oricare din vârstele sale. De aceea, ele pot fi analizate inter-relaţional − sau separat − şi pot fi abordate în funcţie de interesul parcursului demonstrativ. Reprezintă mai curând o sumă de clase esenţializate, necesare şi suficiente pentru a încadra şi a configura conceptual obiectul de studiu, indiferent care sunt disciplinele dinspre care el este abordat.

Imaginarul medieval

Referinţa la perioada medievală impune o altă abordare metodologică, dat fiind caracterul său specific. Imaginarul medieval

reflectă atât modul de organizare a relaţiilor de putere în spaţiul comunităţii şi în cel privat, cât şi raportul dintre lumea concretă şi cea non-perceptibilă, dintre laic, religios şi ceea ce poate fi încadrat ca abatere de la lege şi canon.

Structurile acestui imaginar, oglindite în texte istoriografice, religioase, „literare" (cărţile populare, spre exemplu) şi „ne-literare" (scrieri „juridice": pravilele, actele oficiale; documente de cancelarie; notiţe personale: însemnările pe cărţi etc.), în programe iconografice, dar şi în cadrul mentalităţilor (după cum le citim în mărturii), se grupează în două registre în „spaţiul imaginar": laicul şi religiosul, cel care include credinţa valorizată canonic (afirmată pozitiv) şi credinţa valorizată popular (negată oficial, dar tolerată tacit). Ele toate vor genera o matrice, pentru că fiecare în parte întâlneşte manifestările puterii, reprezentările simbolice şi ritualice legate de existenţă şi de momentele ei marcante, precum şi simbolistica spaţiilor şi a timpilor dedicaţi anumitor activităţi, şi chiar producţiile fanteziei populare sau culte.

Spaţiile care acordă vizibilitate (palatul, biserica, oraşul, câmpul de luptă) sunt dominate de puterea masculină, deţinătoarea *de facto* şi *de iure* a monopolului simbolic, spiritual şi social (includem şi ierarhia politică, şi dreptul de a deţine avere). Societatea medievală românească, reflectată în scrierile vremii, lasă să se întrevadă puţine chipuri feminine, de cel mai multe ori doar pe cele ale mamelor de voievozi (omagiate cu respect faţă de tradiţia creştină, care acordă locuri proeminente Fecioarei Maria şi Sfintei Elena), rar ale soţiilor sau ale fiicelor – datorită cărora casa domnitoare poate încheia mezalianţe politice fericite (o ocazie pentru cronicar de a lăuda abilitatea diplomatică a puterii masculine).

Când primul nivel, cel tipologic (al rolurilor), intersectează registrele verticale, laic, respectiv religios (fiecare sub dublul semn valoric, pozitiv-negativ), generează imaginarul puterii (masculine) şi imaginarul cotidianului (marcat de prezenţa tăcută a marginalilor: femeile, copiii, slugile). În ambele forme se regăseşte dihotomia (teoretizată de Eliade) profan-sacru, astfel încât, în panoplia de

personaje care populează lumea imaginarului, întâlnim atât modelul ideal feminin (Fecioara, sfintele martirizate), cât şi anti-modelul (Eva sau, în variantă socială, vrăjitoarea, adultera, păcătoasa); atât modelul „cruciatului", cât şi contra-modelul, respectiv trădătorul sau „turcitul".

Un al doilea nivel pe care îl străbat cele două registre este cel al structurilor simbolice şi fantastice. Iau naştere atât un imaginar al unităţilor-reper timp şi spaţiu, cronotopoii (Durand), pentru planul terestru (spre exemplu, ceremonialul încoronării, un montaj simbolico-descriptiv care „străbate" toate spaţiile în care se manifestă puterea), ca și pentru „lumea de dincolo", cât şi un imaginar fantastic (al creaţiilor „literare", de genul romanelor populare sau al scrierilor culte – cum ar fi, la noi, *Istoria ieroglifică* şi *Ţiganiada*[16]).

Identific aşadar – tot convenţional – mai multe „zone"/module (rezultă 16 în forma matricei), fiecare cu determinări particulare, încărcate și ideologic (socio-politic sau/și dogmatic), și valoric (pozitiv-negativ). Nivelele şi registrele sunt, ca şi în cazul sistemului teoretic, zonele de rezistenţă ale unui ansamblu pe care ni-l putem reprezenta vizual tot ca pe o figură geometrică, pentru a traduce formarea structurilor imaginarului.

În spaţiul laic al societății medievale, public şi privat, existența era sever reglementată de canon (alimentar, moral, pedagogic, sexual) şi marcată de prezenţa semnelor sacrului, precum icoanele şi alte obiecte de cult. Cum toate spaţiile lumii creştine sunt supravegheate de dogmă, prin diferite mijloace (slujbe, procesiuni, locuri de pelerinaj etc.), dar şi guvernate de puterea laică a

[16] Includ în lista creaţiilor româneşti „literare", din evul mediu, şi această lucrare, iluministă prin spiritul ironic şi general baroc şi prin apartenenţa la vârsta emancipării culturale din secolul XVIII. Consider însă că substanţa narativă a epopeii este de tip medieval. O integrez aşadar ca „martor" în seria respectivă, ca reflectare – chiar dacă parodică, poate cu atât mai interesant – a unor *topoï* medievali ai imaginarului (de ordin istoric, politic, legendar şi simbolic, social şi cultural). Vezi și Manolescu 135-48.

autocratului prin pravile şi prin instituţia judecăţii sau alte instituţii de control, s-ar putea adăuga la cunoscuta relaţie spaţiu profan − spaţiu sacru cea dintre privat şi public sau dintre laic şi religios (numesc astfel convenţional spaţiul în care se manifestă de preferinţă personajele clericale, asceţii sau sfinţii, în care se desfăşoară ceremonialul bisericesc sau a avut loc cândva o faptă canonizată, cu relevanţă creştină). De asemenea, pentru că registrul în care se manifestă maleficul este construit prin opoziţie cu ceea ce este canonic şi pus de asemenea în relaţie cu divinitatea, poate fi aşezat şi acesta tot sub incidenţa religiosului, dar cu un semn negativ, pentru a sublinia diferenţa radicală faţă de modelele sacre. El face parte în mod intrinsec, chiar ca negare, din ceea ce dogma afirmă şi apără cu tărie.

Obţinem astfel încă două suite de termeni: public-privat (imaginarul puterii – imaginarul cotidianului, două prime nivele tipologice şi cronotopice); laic (reglementat normativ şi dogmatic), religios pozitiv (manifestările divinităţii) şi religios negativ (manifestările diavolului sau ale păcatului). Spre exemplu, în modulul ce reiese din intersecţia imaginarului puterii cu cel religios negativ pot fi introduse tipurile istorice sancţionate în scrierile moralizatoare, în hagiografii, în cărţile populare sau în „oglinzile principilor" (penalizarea este în general invocată şi redată sub incidenţa moralei creştine, nu a justiţiei politice sau a pravilei).

Un prim modul este constituit aşadar de rolurile pe care le joacă puterea masculină şi de codurile (convenţiile) care o susţin. Spaţiul lumii laice este totodată şi scena pe care se desfăşoară acţiunile întemeietorului, ale autocratului cruciat sau ale cavalerului, cu respectarea unui cod eroic ce include valorizarea datoriei faţă de stăpân şi a fidelităţii.[17] Un alt exemplu edificator: activitatea autocratului creştin şi mare cărturar sau a constructorului de biserici sau de mănăstiri constă în gesturi edilitare, de finanţare, de tipărire de carte etc., întărită fiind prin ceremonialuri religioase şi prin respectarea

[17] Pentru ritualul occidental, vezi Le Goff „Ritualul simbolic al vasalităţii". *Pentru un alt ev mediu*. Vol. 2. 175-54.

ritualurilor comunităţii (modelul de cucernicie). La întâlnirea cu dogma religioasă, se formează modelele sacre, ale apologetului, ecumenistului, ascetului, clericului sau monahului (pentru codul cultural), modelul sfinţilor eliberatori sau al sfinţilor martiri (pentru codul eroicului). Acestora li se opun, într-un modul al negării, anti-modelul creştinului trădător sau al ereticului (domnitor, boier sau războinic) şi anti-modelul păgânului, asimilat în programele iconografice diavolului – termen opozitiv pentru modelele religioase canonice.

În al doilea palier (tipologic ca şi primul), al vieţii cotidiene, prezenţa femeii (care se remarcă în grupul „marginalilor"), deşi nu este atât de bine reprezentată în texte sau imagini, se poate deduce pe baza analizei antropologice. Momentele existenţiale cele mai importante – naşterea, botezul, căsătoria, păcatul, penitenţa şi moartea[18] – , codurile vestimentare, alimentare, sexuale şi pedagogice (primii ani de viaţă ai fiului, iar pentru fiică, până la căsătorie) reflectă încadrarea socială (şi nu doar) a femininului în raport cu masculinitatea; acelaşi lucru se remarcă în codurile juridice (pravilele sunt cea mai bună mărturie pentru modul în care instituţia statului creştin interpreta şi mai ales aplica preceptele dogmatice). Apariţiile femeii în spaţiile comune (ale oraşului sau ale palatului) sunt urmărite cu atenţie de ochiul public, fie al Curţii (o altă instanţă de putere masculină), fie al comunităţii, în măsura în care ea avea acces la ceremonialuri.

Imaginarul cronotopic este cu siguranţă cel mai bogat reprezentat, datorită specializării timpului „laic" în funcţie de profesii, funcţii şi roluri: public – se sub-împarte în: istoric (ceremonialurile publice), politic (soliile, execuţiile de boieri, mazilirile) sau militar (înfruntarea armată, asediul), social (nunta, înmormântarea) sau cultural (inaugurările de contrucţii sau donaţiile) − ; privat (câteva exemple: posturile, timpul muncii etc.). Timpul religios, în care acţionează fie modelele, fie figurile malefice, poate fi clasificat în

[18] Imaginarul morţii este reprezentat în modelul general medieval în mai multe „secţiuni", atât prin anti-modele, în schema rolurilor, cât şi la nivelul imaginarului cronotopic.

liturgic (inclusiv ceremonial), biblic (mai general) sau evanghelic, apocaliptic, dar şi hagiografic.

Spaţiul, de asemenea, în funcţie de specificul său – închis/deschis sau de trecere/legătură între lumi – se poate proiecta convenţional prin nenumărate relaţii. Spre exemplu, pentru viaţa profană: casă/cetate/palat; han/sat, parc/grădină; pădure/închisoare; ca spaţiu de trecere: uşă/pod; drum; teritoriu/ţară; pridvor/foişor/piaţă etc.; pentru manifestările şi reprezentările sacrului: biserică/chilie/peşteră; naos/uşă/pronaos; pustiu; rai; spaţiu terestru (deschis), dar şi iad; pădure; cetate/sat; răscruce etc.

În afară de textele cu caracter literar, chiar din perspectiva sistemului modern al genurilor (spre exemplu, de tipul cărţilor populare de aventuri, *Viaţa şi petreacerea svinţilor* şi *Psaltirea pre versuri tocmită*, datorate lui Dosoftei, al *Istoriei ieroglifice* şi al *Ţiganiadei*, al traducerilor din textele sfinte şi al hagiografiilor) sau purtătoare de indici de „literaturitate" (horoscoape, zodiace etc.), şi în programele iconografice apar semne ale „artisticităţii". Aceste mărturii merită de asemenea integrate în analiza imaginii, a simbolurilor şi a expresivităţii produselor imaginaţiei, mai ales prin stabilirea diferenţelor în raport cu motivele cu circulaţie mai largă în imaginar.

Pentru cercetarea de faţă, care nu ia în discuţie valoarea scrierilor, căutată sau obţinută involuntar de autori, şi care nu ierarhizează aceşti martori ai identităţii medievale româneşti, rămâne importantă substanţa imaginarului care se regăseşte în texte şi în imagini, formalizată, dar şi transferată către cultura orală prin alegorie, metaforă, eufemism, simbol etc. sau în diferite „genuri" de fantastic.

Pentru a completa descrierea modelului propus, în primul rând ar trebui reamintită discuţia în jurul conceptului de reprezentare. Spuneam că aceasta poate fi funcţională în cadrul imaginarului şi ca unitate de sine stătătoare, fără să fie obligatoriu simbolizată, aşa cum stabilea Le Goff. Cum în primele două nivele intră mai ales rolurile (modele, tipuri şi sub-tipuri) socio-politice, culturale şi spiritual-religioase, aşadar non-fanteziste (pentru că au referinţe reale sau verosimile), ele pot fi considerate reprezentări ale personajelor din

naraţiunile istoriografice sau din scrierile prescriptive. Bineînţeles că, la un moment dat, majoritatea capătă valoare simbolică (din cele numite anterior, întemeietorul, cruciatul, trădătorul, mama autocratului, fiica acestuia etc.). Totuşi, pentru că modelul propus serveşte şi ca suport de atestare cu relevanţă socio-politică, sunt de amintit aici identitatea şi rolul lor „real", de dinainte ca ele să fi devenit simboluri pentru imaginarul comunităţii. Putem avea aşadar în imaginar şi reprezentări ale unor roluri care nu au primit o funcţie simbolică.

Simbolicul pe care Le Goff îl excludea din imaginar, dimpotrivă, face parte intrinsec din el, pentru că reprezintă rezultatul uneia din funcţiile imaginaţiei (şi toate sunt implicate în procesul de imaginare). Simbolurile alcătuiesc în cea mai mare parte substanţa imaginarului medieval, tocmai datorită puterii lor de reprezentare şi a schemei duale care le face uşor de memorat; în final, datorită capacităţii lor de a corela laicul cu religiosul, „realitatea" cu ideea.

Pentru a reprezenta nevoia de organizare a lumii proprii, după un plan de guvernare creştină, dar şi realităţile istorice, solicitante şi deseori dificile, comunităţile medievale şi-au dezvoltat un simbolism bogat, în culturi predominant orale; prin el au integrat experienţa colectivă, pentru a o memora şi a o transmite posterităţii ca mărturie a rezistenţei lor în timp. Nu doar discursul oficial al puterii oglindeşte componenta creştină şi cruciată a politicii militare anti-otomane, ci şi mărturiile culturale fac acest lucru (scrise, materiale sau moştenite prin tradiţiile orale), ale exemplarităţii colective şi individuale, ale angajamentului pentru menţinerea valorilor identitare.

Mecanismul de compunere a acestei matrice a imaginarului pune în lumină factorul antropologic care o şi determină (dihotomia feminin-masculin − modelul durandian de lectură opozitivă a spaţiului, completat de viziunea lui Zumthor şi de cea a lui Le Goff asupra timpului), dar şi relaţiile care interesează direct antropologia puterii (stăpân-supus, putere laică-putere religioasă, putere publică-putere privată). La fiecare nivel (tipologiile masculine şi feminine, respectiv structurile spaţiu-timp pentru planul terestru şi pentru lumile

fantastice) rezultă „module" determinate de un ritm binar, prin afirmarea şi negarea valorilor. Ele includ modelele şi anti-modelele lumii laice, dar şi exemplaritatea recomandată de biserică şi figurată de „personajele" teologice sau hagiografice, contrapuse bestiarului.

Funcţiile imaginaţiei sunt revelate diferit de „ochiurile" acestei matrice pe care am ales-o pentru a organiza convenţional unităţile imaginarului medieval local. Ele nu sunt „repartizate" în mod exclusiv unui registru sau altul, dar au o anumită relevanţă în raport cu celelalte în constituirea materiei imaginative. Reprezentările perceptibilului sunt configurate mai curând cu ajutorul imaginaţiei mimetice (icastice); manifestările sacrului sunt transpuse în imaginar mai degrabă de imaginaţia simbolică (iconică); pentru fenomenele care scapă logicii de constituire a realului sau a religiosului (încadrat canonic), fantezia, artă a hibridizării lumilor şi a planurilor creaţiei, este cea care redă insurgenţa gândirii şi a credinţei, dar şi lumea necunoscută sau „lumea de dincolo". Fantezia generează mai curând corpusul imaginilor numite fantastice, fabuloase, magia, iluzia şi chipul maleficului sau „literatura" livrescă ficţională (în formele ei medievale), în timp ce imaginaţia este cotată drept o funcţie de reprezentare a fenomenelor puterii laice sau religioase (istoriografie, pravile sau morala creştină).

Urmând acest traseu ştiinţific, se poate realiza joncţiunea dintre viziunea antropologică asupra puterii şi matricea de organizare a materiei imaginarului medieval. Modelul s-a format ţinând cont de o repartiţie de tip antropologic şi simbologic a raporturilor de putere în societate. Aceste relaţii includ însă şi „terţul", registrul negaţiei, în care sunt „repartizaţi" atât păcătoşii, cât şi forţele răului şi scenografia puniţiei (fie în câmpul acţiunii umane coercitive, fie în cel al Judecăţii divine, respectiv al „lumii de dincolo" şi în special al iadului).

Spre diferenţă de sistemul conceptual al imaginarului, în care arhetipul se situa la un prim nivel, paradigmatic, generator, în modelul imaginarului medieval acesta nu mai cunoaşte un loc anume. El generează modele, tipuri şi sub-tipuri, figuri exemplare care acţionează în spiritul moralei creştine (personaje biblice, sfinţi-martiri, sfinţi-militari, figuri feminine sacralizate). Arhetipul se regăseşte şi în

imaginarul puterii autocrate laice, acolo unde fixează în întemeietorul creştinismului, Constantin I, forma mitică şi deschide registrul modelelor cel mai bogat reprezentate în istoriografie, şi nu numai.

Ceea ce compunea primul sistem (scheme, structuri şi forme), în modelul imaginarului medieval generează fondul, materia imaginativă, tot aşa cum o gramatică se regăseşte în dicţionarele limbii vorbite. De aceea, orice particularizare a sistemului general, în funcţie de perioade, de culturi sau credinţe, nu presupune o simplă adaptare a schemei lui; dimpotrivă, ea este cea care generează alte scheme, specifice, pentru că se revarsă în gândirea unei comunităţi, precum într-o albie, cu un întreg „instrumentar" de memorare.

La fel se întâmplă şi cu „sistemul semiotic al puterii" (cum îl numeşte Le Goff), care se creează pe baza „gramaticii" imaginarului. Spre exemplu, schema ceremonialului înscăunării (descris într-o cronică) se formează prin cumularea arhetipului (întemeietorul) cu naraţiunea mitică (cucerirea unui nou teritoriu, civilizarea), cu ritualul (sacrificarea unui animal) şi cu simbolul (heraldica, tronul, sceptrul, coroana); codurile scenografice, scenariile ceremonialurilor − primirea solilor, mazilirea, primirea domnului la hotar etc. − particularizează structurile „morfologice" ale sistemului general al imaginarului. Aceste formule, sau descrieri, sau sub-structuri narative se realizează aşadar pe un traseu cumulativ, care străbate nivelele şi dă naştere compoziţiilor textuale sau reprezentărilor figurale ce corespund realului sau lumii imaginate.

De aceea subliniam în mai multe rânduri că discursul public asupra istoriei trecute devine un model pentru înțelegere și memorare, implicit pentru procesul de imaginare, pentru constituirea „corpusurilor" aferente. Mecanismele naraţiunii şi mentalităţile comune (colective) se proiectează ordonat în acest model al imaginarului, cu specificul lor: dacă în spaţiul lumii concrete se manifestă cu predilecţie masculinitatea, atunci în imaginarul colectiv se situează central modelele masculine, prin exerciţiul de putere determinant; dacă acelaşi spaţiu laic individualizează o zonă ca fiind mai curând a marginalilor (casa, ograda, camerele ascunse, drumurile laterale etc.), şi

imaginarul particularizează/memorează „cotidianul" şi diverşii săi cronotopoi, respectând diferitele funcţii sociale, aşa cum sunt ele ierarhizate în lumea reală.

Imaginarul oglindeşte din naraţiune nu doar firul epic, simbolismul, tipologiile, relaţiile, ci şi diversitatea sub-categorială a unităţilor de timp (timpul mesei, al muncii, al odihnei, al luptei; timpul liturghiei şi timpul morţii, „timpul" lumii de dincolo, în aşteptarea Judecăţii de Apoi; timpul lucrărilor câmpului sau timpul călătoriei etc.); de asemenea, a spaţiilor, precum şi sensul (morala) acţiunii şi legile care o guvernează. Naraţiunile exemplare se ajustează după regulile mnemotehnicii şi se fixează în memoria colectivă, pentru a asigura un spaţiu „terapeutic" de evaziune imaginară (bine controlată însă de politicile religioase) de sub presiunea dogmatică şi exemplaritatea constrângătoare a discursului instituţional, dar şi din cotidian.

Astfel, realitatea şi imaginarul menţin permanent deschisă relaţia de transfer şi îşi adaptează traseele şi strategiile pentru a fi consonante (prin intermediul comunităţii şi în beneficiul ei), pentru că ele trebuie să aibă mecanisme de codificare şi decodificare compatibile, uşor de înţeles şi de utilizat oricând. Sistemul conceptual al imaginarului se revarsă în întreg modelul tip matrice pe care îl propun pentru evul mediu, cu arhetipurile sale (dar şi modelele istorice şi spirituale şi tipurile sociale), cu religia oficială (o supra-structură de tip sintagmatic), cu credinţele populare, ereziile sau gnozele care traversează cultura şi imaginarul popular creştin, cu bestiarele, complexele, codurile şi unităţile spaţiu-timp („clase morfologice") şi cu o zonă în care imaginile fantastice sunt generate de o imaginaţie bogată şi insurgentă faţă de dogmă; completată, în sfârşit, cu o zonă a „literaturii" livreşti (mai puţin liberă însă, din cauza vizibilităţii ei la nivelul elitelor, unde canonul este mai atent respectat).

Speculum mundi

Imaginarul medieval în scrierile din Ţările Române

Paradoxurile întemeierii statelor medievale româneşti[19]

Imaginarul medieval ortodox a oglindit în bună măsură sistemul de guvernare al puterii basileice, cumulat cu cel al ecclesiei, de îndrumare spirituală a creştinilor din imperiu. Concentrate asupra diseminării şi menţinerii în credinţa fiecărui creştin a ideii de întrupare christică (prin Taina Euharistiei), dar şi asupra prezenţei în întregul imperiu a imaginii sale „artificiale" (icoana), instituţiile puterii au ajuns, în cele din urmă, să influenţeze major şi imaginarul colectiv, prin strategiile, comportamentul şi efectele activităţii lor (Daniel Barbu, *Rome, Byzance et les Roumains* 13-17). Mai mult decât o

[19] Câteva fragmente din acest capitol fac parte dintr-un studiu pe care l-am publicat sub titlul: „Imaginarul identitar românesc, între visul basileic şi realităţile locale". Mesina (coord.), *Discursul identitar la români* 125-50.

teorie politică, mai mult chiar decât o filosofie creştină, întâlnirea dintre discursurile instituţionale a dus la formarea unui program de guvernare practică, nu doar a bunurilor terestre sau a puterii simbolice, ci şi a umanităţii creştine, „corpul" imperiului bizantin. Programul trebuia coroborat cu un plan de educare a credinciosului în spiritul moralei credinţei, dar şi pentru a recunoaşte basileului aura divină.

Ceea ce s-a transmis dinspre Bizanţ înspre Ţările Române, aşa cum o demonstrează critica de specialitate, nu a fost întregul sistem basileic de guvernare, ci în primul rând planul de exercitare a puterii ortodoxe pentru organizarea eficientă a teritoriilor stăpânite (Violeta Barbu, „Lex animata et le remploi des corps". Guran 232-38); în plus, simbolistica, schema ceremonialurilor, scenariul şi tiparul scenografiilor publice, precum şi teologia imaginii; după cum vom vedea, implicit şi o structură asemănătoare a imaginarului colectiv.

În cadrul analizei câmpului semantic şi conceptual al termenului de *oikonomia*,[20] Marie-José Mondzain urmăreşte apariţia noţiunii încă de la Aristotel şi de la sofişti, cu semnificaţii mai apropiate de accepţiunea modernă a termenului (economie). Discuţia pe care am făcut-o la un moment dat, legată de viziunea acestora asupra modului în care, în cetatea antică, se fondează justiţia, dreptul şi legea, poate fi corelată în acest punct cu viziunea pragmatică a Stagiritului: indiferent de context şi de nuanţe, pentru greci *oikonomia* implica finalitatea organică şi armonia funcţională, care duceau la coeziunea socială şi la performanţa politică. Administrarea vieţii private a fost extinsă la problema mai generală a gestionării bunurilor şi a serviciilor din

[20] *Oikonomia*: concept discutat de Marie-José Mondzain în legătură cu textele iconodulilor din perioada crizei iconoclaste bizantine (secolele VIII-IX); el adună semnificaţii multiple, reieşite din întâlnirea doctrinei Întrupării (imaginea naturală a divinului) şi a icoanei (imaginea artificială) cu planul politic creştin de gestionare a bunurilor terestre de către instituţia imperială şi ecclesie. Conceptul este fundamental pentru constituirea viziunii asupra imaginarului medieval ortodox, „citit" în capitolul de faţă mai ales prin/în scrierile româneşti.

domeniul public şi la legătura dintre „profit" şi utilitate. Astfel, el se opunea desconsiderării conceptului de către Platon. Ideea acestuia de „serviciu public" nu avea nimic în comun cu câştigul şi cu motivaţia utilitară. Statutul filosofului-rege de conducător al cetăţii era complet lipsit de avantajul bunăstării de care beneficiau *aristoï* din democraţia sofiştilor.

Totuşi, gestiunea oikonomică în cetatea greacă necesita, chiar şi la Platon, intervenţia umană, pentru a atinge starea perfectă a organizării. Aceasta devine în creştinism punctul de convergenţă între ceea ce se moşteneşte din accepţiunea termenului la Aristotel şi din cea platoniciană; întâlnirea va duce, prin reinterpretarea acordată de teocraţia basileică, la asimilarea termenului în proiectul imperial de guvernare.

În legătură cu această moştenire şi cu resemantizarea noţiunii, Mondzain discută modul în care Sfinţii Părinţi au înţeles solidaritatea fundamentală dintre destinul imaginii artificiale (icoana), „carnea transfigurată" a imaginii naturale şi invizibile (divinitatea) şi „realitatea" creştină, vie şi corporală, a fiinţelor politice şi a celor obişnuite. *Oikonomia* revela relaţia dintre ceea ce am putea numi imaginarul teologic şi existenţă, precum şi destinul adevărului Întrupării, atunci când trebuia să fie eficace, împotriva oricărei forme de idolatrie, mai ales în creştinismul primar. Mai mult, noţiunea a contribuit la joncţiunea dintre manifestarea istorică şi imanentă a modelului divin (etern şi transcendent), exprimată prin categoria temporalităţii, cu filosofia trinitară şi cu christologia; totodată, a oikonomiei discursului religios, ca text şi imagine, cu pedagogia şi cu gestiunea temporală (Mondzain 44-83).

Transferul dinspre gândirea greacă şi imaginarul filosofic antic despre politic (organizarea justă şi eficientă a comunităţii şi a cetăţii) înspre cel creştin, deşi important, nu s-a dovedit suficient pentru noua credinţă. Planul de organizare a lumii stăpânite de o cetate-stat sau de o capitală-stat nu se mai putea axa doar pe conceptele antice de armonie civilă sau de utilitate publică. Filosofia puterii pre-creştine a întâlnit decisiv noua teologie, care nu avea cum

să asimilize complet planul greco-roman al civilizării lumii şi religia militară, dar politeistă, a legiunilor romane. Noua spiritualitate, bazată pe ideea de întrupare a divinului – imaginea filială – avea să rezolve cu o altă argumentare, nu fără rezistenţă, crizele religioase şi politice pe care imperiul lui Constantin I le moştenea. Creştinismul apare ca o soluţie spiritual-religioasă de gestionare a puterii şi a forţelor sociale, de unificare socio-culturală şi politică în jurul ideii de Mântuire.

Instituţia imperială preia această temă şi redefineşte noţiunea de *oikonomia*, reelaborând planul de guvernare, dar în dublă cheie: de administrare a bunurilor simbolice ale spiritualităţii creştine şi de organizare a vieţii comunitare în aşteptarea Judecăţii (implicit de supraveghere a acestei aşteptări, cu toate abaterile ei gnostice sau eretice).

„Imaginarul aşteptării" se combină însă, de la un moment dat, cu cel al „lumii de dincolo", preluând printre altele şi reprezentările populare creştine ale demonicului şi rafinând mult complexul pedepsei şi pe cel al răscumpărării păcatelor. Doar că, în afară de instituţia puterii basileice, instituţia clericală şi puternica, elitista şi vehementa instituţie monahală din orientul bizantin (Daniel Barbu, *Rome, Byzance et le Roumains* 25-48, 49-60) a dorit să intre în „guvernul delegat" pentru împlinirea politicii oikonomice. Aceasta ar fi cauza majoră a dislocărilor din politica internă a imperiului bizantin (amintim doar două dintre marile mişcări: iconoclasmul şi isihasmul), în descendenţa căruia optează să se aşeze şi românii în secolul XIV.

Studiile contemporane nuanţează ideea moştenirii sau chiar a preluării de către instituţia puterii medievale româneşti a sistemului politic basileic; deşi numeroase indicii istoriografice şi o bogată formularistică de cancelarie atestă tendinţa de

> ... a-i continua şi imita, pe plan local [pe împăraţii bizantini, n.n.], faptul constituie doar „o afiliere simbolică la Bizanţ", conciliind un simţ deosebit de viu al tradiţiei cu o atenţie mereu trează faţă de conjunctura politică. (Pippidi 21)

Imaginarul medievalităţii noastre târzii este configurat în descendenţa imaginarului bizantin, model pentru arealul ortodox medieval şi după 1453, dar adaptat la realităţile colective locale şi la bagajul cultural al comunităţilor româneşti (perspectiva cercetării de faţă). În ce priveşte decupajul temporal specific imaginarului medieval românesc, reamintesc ceea ce am stabilit anterior convenţional, anume ca limită inferioară, după documentele oficiale de cancelarie internă, jumătatea secolului XIV, limita superioară situându-se pentru Transilvania în jurul anului 1760 şi pentru Ţările Române în perioada următoare, care duce către revoluţia de la 1821. Insist asupra faptului că această delimitare ţine cont de ideile politice, nu de performanţele sau alinierile culturale la diverse curente sau influenţe externe.

Spre diferenţă de spaţiul catolic şi de cel protestant occidental şi chiar spre diferenţă de cel al imperiului bizantin, spaţiul românesc nu a cunoscut confruntările sau dezbaterile ideologice şi teologice în jurul imaginii sacre. Preluarea de către români, parţială şi selectivă, a codurilor de mentalitate de tip bizantin se săvârşeşte foarte târziu faţă de momentele crizei iconoclaste şi nimic din polemica respectivă nu răzbate până în civilizaţia lor. Ca atare, imaginarul în sine nu traversează crize legate de forma şi de substanţa sa (în măsura în care cultura locală a vremii nu a dezvoltat o pictură laică de seamă, nici nu se poate spune că a infirmat vreodată canonul iconografic ortodox, ci, dimpotrivă, l-a îmbogăţit cu teme şi soluţii plastice şi iconografice, în respect deplin faţă de prescriptul erminiilor).

Nedepăşindu-se un cadru de gândire inspirat de oikonomia bizantină, în special în ce priveşte raportul dintre imaginea divinului şi diseminarea sa prin icoană (Mondzain 189-275), nu a fost pusă în pericol nici relaţia dintre puterea autocratului şi proiectul de organizare a teritoriilor sale, după aceeaşi doctrină politico-teologică de sorginte bizantină.

> Din punct de vedere politic, nici Ţara Românească (începutul secolului XIV), nici Moldova (mijlocul secolului XIV), nu sunt creaţii bizantine. ... Cât priveşte structurarea noii societăţi statale

> românești, folosirea modelelor bizantine este incontestabilă. (Valentin Al. Georgescu 41)

Cu rezultate foarte grăitoare pentru stabilirea cadrului temporal al evului mediu românesc, a fost identificată în textele istoriografice şi juridice, în actele de cancelarie şi în scrisorile pentru cancelariile străine, în raport cu ideile politice basileice şi după o metodă statistică incontestabilă, o sumă de „politograme" relevante pentru inovaţiile de la nivelul structurilor imaginative. Politograma este o secvenţa de text sau un text care conţine un concept politic. Termenul este propus de Vlad Georgescu, în *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878)*, lucrare pentru care sunt analizate 2049 de texte. În baza lor, au fost sintetizate 172 de subiecte, care alcătuiesc cele şase ramuri principale ale modelului propus pentru analiza ideilor politice româneşti: sensul istoriei, societatea, statul, politica internă, relaţiile internaţionale, conştiinţa naţională. Autorii textelor, numiţi sugestiv politografi, sunt în număr total de 302 − impresionant pentru concluzii şi pentru validarea lor.

Selectez în continuare, într-o înşiruire exhaustivă, dar care reflectă foarte bine dominantele gândirii politice româneşti, doar acele politograme care debutează în evul mediu şi se dezvoltă sau dispar apoi în timp. Concluziile furnizate de metoda de analiză a lui Vlad Georgescu conduc, în ce priveşte manifestările gândirii politice, la delimitarea unui timp medieval mai lung, din secolul XIV până la apariţia ideilor politice iluministe (cel puţin acelaşi şi pentru imaginarul colectiv, după cum am stabilit).

Transformările pe care le-au suferit unele idei de-a lungul secolelor nu atestă însă şi o schimbare teoretică radicală la nivelul întregului program politic, în general coerent şi dominat constant de aproximativ aceleaşi probleme, care l-au şi stabilizat în timp. Gândirea politică românească ne este cunoscută astăzi mai mult prin acte de cancelarie, memorii, corespondenţă oficială şi, eventual, pareneză, nu şi prin tratate de teorie sau prin analize clare. Dezvoltarea unei viziuni politice mai bine articulate şi argumentate va avea loc abia după 1821

− un alt tip de perioadă istorică, considerată a fi pentru principatele extra-carpatice începutul modernităţii.

Aceste analize dau şi un tablou (destul de greu de contestat) al mentalităţilor politice, precum şi, implicit, al imaginarului puterii medievale, menţinut neschimbat de instituţii prin mesajele lor politico-militare repetitive, prin ceremonialuri, acte edilitare, donaţii, acte de justiţie, realizate practic după aceleaşi „scenarii", timp de secole. Tocmai de aceea cercetarea lui Vlad Georgescu este fundamentală pentru înţelegerea corectă a fenomenului, altminteri dificil de creditat, din cauza numărului redus de scrieri specializate (de teorie politică).

Printre conceptele politice româneşti, autorul introduce temele principale şi sub-secvenţe ale lor (enumerarea este utilă, pentru că dezvăluie sistematic şi obiectiv relevanta „listă" de argumente ale medievalităţii noastre): „Sensul istoriei româneşti" − decăderea civilizaţiei, explicaţiile teoretice, cauzele decăderii, poziţia geografică, elemente alogene neintegrabile, conştiinţa decăderii politice şi economice; valoarea istorică, domnii militari, diplomaţii şi cărturarii, critica severă a condiţiilor de existenţă; „Renaşterea şi sentimentul european; modelele modernizării" − misiunea europeană a românilor (*stavroforia*, ideea de „barieră" împotriva păgânilor, critica Europei creştine pentru nesprijinirea suficientă a bastionului de la Dunăre), modelul românesc; „Statul şi structurile politice" − absolutismul monarhic, statul boieresc, natura puterii, originea etnică a domnului − domn pământean, domn fanariot, domn european − , durata domniei, imaginea domnului, puterea judecătorească, adoptarea de pravile; „Politica internă" − scopul cârmuirii, critica situaţiei, exploatarea economică străină şi critica stagnării; „Politica pentru cultură" − ideea de luminare şi politică pentru cultură, frâne culturale externe (slavonismul, elenismul), instrumentele politicii culturale, limba naţională; „Stat şi Biserică − politica religioasă" − conştiinţa creştină, pan-ortodoxismul, relaţiile (ierarhice) politice cu exteriorul; „Relaţiile internaţionale ale românilor" − dreptul istoric, statutul internaţional şi relaţiile cu Poarta, imaginea Porţii, teoria capitulaţiilor, limitarea drepturilor otomane şi respectarea privilegiilor, teritoriul, armata şi

războiul, ideea de independenţă, cerere de ajutor şi protecţie, marile puteri şi suveranitatea naţională, colaborarea şi confederaţia balcanică; „Conştiinţa naţională" − probleme teoretice, conştiinţa etnică şi problema unităţii de origine, pan-românismul, colaborarea politică intra-românească, patrie-patriotism.

În literatura ştiinţifică de specialitate există încă o direcţie, aproape deloc integrată de umanişti în analiza fenomenului medievalităţii: studiile de drept. Datorăm lui Valentin Al. Georgescu o excelentă analiză, minuţioasă şi competentă, asupra relaţiei dintre instituţiile româneşti, dreptul local şi cel bizantin, tocmai pentru a ne situa statul medieval, din multiple puncte de vedere, faţă de clamatul lui punct de plecare, Constantinopolul. Preluarea s-a dovedit în final nuanţată şi parţială, atât la nivelul conceptului de putere, cât şi al practicii şi, implicit, consider, la nivelul imaginarului politic.

De la tradiţia bizantină se împrumută formula identitară basileică *Io-Ioan*, precum şi alte câteva trăsături absolut caracteristice ale instituţiei constantinopolitane:

> ... dualitatea puterii seculare şi spirituale a şefului statului (cea de-a doua, exercitată „în acord" cu biserica), ca şi recunoaşterea jurisdicţiei acesteia din urmă. … Multiple referinţe directe la imaginea basileului se regăsesc în figura voievodului-domn şi autocrat: doctrina virtuţilor imperiale, cu datoria de filantropie şi de generozitate (domnul-everget, binefăcător), aşa de importantă pentru structurarea feudală a societăţii; poziţia de judecător suprem, care deleagă puterea sa, fără a se despărţi cu totul de ea şi fără a o pierde [*Învăţăturile lui Neagoe* 187, n.n.]; în fine, într-o anumită măsură, aptitudinea de a încarna legea vie şi însufleţită (*lex animata*). (Valentin Al. Georgescu 41-42)

În plus, în secolul XIV, voievodul a asumat în război titlul de domn (*dominus*), ceea ce impunea venerare şi ascultare necondiţionată. Ca argument, poate fi amintit faptul că prosternarea în *proskynesis* este consemnată de secretarul italian al lui Petru Cercel, Franco Sivori, la sfârşitul secolului XVI (Georgescu 42), probabil tot

aşa (sau asemănător) cum apărea în mozaicul în care e reprezentat Leon III (886-912) în Hagia Sophia (Talbot Rice 116).

În acelaşi sens pot fi adăugate ideea transmiterii ereditare a puterii şi obiceiul asocierii la tron, inspirate din modelul bizantin pe care Dagron îl comentează în legătură cu instituţia porfirogenezei (*Empereur et prêtre* 45-55). Titlul de *autocrator* (la Alexandru cel Bun, la domnii Ţării Româneşti, românizat de Ureche cu referire la Ştefan III al Moldovei, „singur ţiitor (însuşi ţiitoriu) preste toată Ţara Moldovei", dar şi în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* (187, 189),

> ... acoperă nu numai eminenţa marelui basileu în raport cu asociatul său la tron, ci totodată o afirmare de independenţă şi de suveranitate. … Acest titlu făcea din domn, mai întâi pentru proprii săi supuşi, un monarh de aceeaşi esenţă cu *basileus*-ul, fără dislocarea schemei bizantine a ierarhiei politice, dar desprinzându-se de ideea de ecumenicitate, care la Bizanţ continua să formeze esenţa autocraţiei imperiale. (Valentin Al. Georgescu 43)

Dacă istoricii dreptului bizantin şi cercetătorii dreptului medieval românesc au stabilit deja care anume aspecte ale puterii simbolice sau ale justiţiei şi în ce măsură pot fi aşezate în descendenţă bizantină (doar parţial), reeavaluarea reprezentărilor colective memorate în imaginarul medieval românesc (şi oglindite de mărturii) atestă în schimb coerenţa imaginii despre guvernarea vieţii materiale şi spirituale a comunităţii, în spiritul oikonomiei creştine (şi ea de sorginte bizantină, cum am precizat la începutul capitolului).

Legitimitatea domniei nu a fost pusă niciodată în discuţie; cu toate că spre sfârşitul secolului XVI şi începutul secolului XVII s-a organizat un „regim nobiliar centralizat", domnul a rămas, în acelaşi timp, *legibus adligatus* şi *legibus solutus* (ceea ce ducea deseori la nerespectarea de către el a pravilei, pe care ar fi fost obligat măcar să o invoce, dacă nu să o şi aplice). Acest lucru face din rolul său în organizarea imaginii identitare colective elementul central de putere în schema modelelor socio-politice (descrise în capitolul anterior, în cadrul matricei concepute pentru lectura imaginarului medieval).

Constituirea formelor statale româneşti abia în secolul XIV a influenţat direct şi modul în care a fost instituţionalizată credinţa ortodoxă, implicit şi promovarea puterii după un plan oikonomic ecclesial şi basileic. În documentele istorice, se consemnează mult mai târziu:

> Dar imperiul care se afla în declin, departe de a se dezinteresa de ceea ce se petrecea la nord de Dunăre, era acolo prezent mai ales prin mijlocirea bisericii, a cărei organizare în noile principate româneşti s-a făcut, nu fără unele conflicte, sub egida patriarhatului ecumenic şi cu acordul *basileus*-ului. (*Documentele Hurmuzachi* XIV (1) 1915 1-4. 3-4 (mai 1359); 19. 43 (mai 1359), apud Valentin Al. Georgescu 41).

Totuşi, interesul instituţiilor constantinopolitane s-a manifestat – deşi foarte atent la titulaturile voievodale (Valentin Al. Georgescu 43) − numai sub aspect religios, ţinând cont că din capitala imperiului nu au fost trimise însemnele obişnuite ale puterii, care să arate fie o relaţie solidă între cele două coroane, fie o atenţie specială acordată noilor forme statale care optaseră pentru ortodoxie, implicit (sau: posibil şi) pentru planul bizantin de guvernare.

Efectele activităţii clericilor se fac resimţite însă mai greu, deşi populaţia avea o istorie proprie în ce priveşte creştinarea. Acumularea materialelor de prozelitism, a obiectelor de cult, consolidarea ierarhiei clericale, stabilirea raporturilor cu puterea statală, cu populaţia, răspândirea lăcaşurilor de cult au constituit tot atâtea probleme pentru puterea religioasă; ele încep să se rezolve, în mare măsură, abia odată cu domnia lui Ştefan III în Moldova şi a Basarabilor în Muntenia, aşadar la câtva timp după „descălecate”. Mimetismul religios a ajutat semnificativ, prin ortodoxia angajată în slujba cauzelor creştine ale imperiului, în asimilarea modelului bizantin, mai întâi la nivelul instituţiilor statelor româneşti, apoi şi în consolidarea imaginarului colectiv.

Fenomenul prozelitismului a susţinut domnia, prin argumentele spirituale pe care le folosea clerul, mai motivante şi mai persuasive decât cele ale puterii, dat fiind că atitudinea credincioşilor în

faţa imaginarului religios putea fi cu mult mai deschisă decât faţă de simbolistica puterii – străină – de sorginte imperială (Barbu, *Rome, Byzance et les Roumains* 61-93).[21]

> Înfiinţarea mitropoliilor din Ţara Românească – la 1359 – şi Moldova – în 1401 – s-a făcut prin năzuinţa lăuntrică, dar nu fără cointeresarea patriarhilor ecumenici din Constantinopol. La fel va proceda şi acel voievod maramureşean care solicita Patriarhiei constantinopolitane să ia sub jurisdicţia sa, înălţând-o la rangul de stravropighie, importanta şi influenta mănăstire din Peri. Îzbânzile artistice din epoca Paleologilor au găsit ecouri şi interpretări în alcătuirile arhitecţilor şi pictorilor români. ... Instinctiv, dar şi din raţiuni politice (căci vecinii – ungurii şi polonii – erau catolici), românii au căutat legăturile cu Bizanţul, simţind acea civilizaţie a Imperiului, cu toate produsele ei, ca aparţinând unei „antichităţi zonale", continuatoare a celei vechi, romane, din care şi ei se revendicau. (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 25).

Sistemul puterii autocrate locale îşi aşează destul de repede programul politic în continuarea celui bizantin, cu atât mai mult după 1453, moment din care comunităţile balcanice şi de la nord de Balcani îşi pun problema menţinerii lor în istorie în relaţie cu asumarea credinţei creştine de rit bizantin (şi apărarea ei, în numeroase situaţii). Apanajele puterii constantinopolitane îşi au aşadar rostul lor atunci când sunt preluate de programele politice voievodale ale unor personaje istorice proclamate sau auto-proclamate conducători cruciaţi. Acestei direcţii politico-religioase fundamentale pentru secolele evului mediu românesc îi lipseşte însă coordonata ecumenică expansionistă, care a caracterizat instituţia basileică în etapele ei victorioase.

> În fond, era vorba de structuri instituţionale, de soluţii de politică internă şi de opţiuni diplomatice, proprii, dar făurite în prezenţa Bizanţului sau chiar cu sprijinul său în acea epocă de independenţă către care se îndreaptă nostalgia urmaşilor şi a cărei amintire era

[21] Vezi Chihaia, *Artă medievală*.

> capabilă să confunde ce era bizantin şi ce era românesc. Deci, tradiţia bizantină a fost şi o idee-forţă şi un vis, neîmplinit niciodată. Realităţile au refuzat posibilitatea unui imperiu neo-bizantin la care prea puţini domni români vor fi cutezat să se gândească, după cum au spulberat şi vremelnicele consolidări ale unui echilibru intern şi extern care le-au dat acelor principi iluzia de a fi reuşit să imite stilul imperial. (Pippidi 22)

O presiune istorică aduce aşadar puterea statală românească în situaţia, repede asimilată, de a-şi confunda teleologic domnia cu programele politice ale ultimilor basilei (bizantini), pentru apărarea teritoriului creştin, interpretând însă această apropiere într-un fel pentru practică şi în altul pentru imaginea sa. Procesul de întemeiere a Ţărilor Române a condiţionat modul în care a fost făcută de fapt preluarea: într-o civilizaţie despre a cărei formă statală nu se poate vorbi în termenii jurisdicţiei internaţionale până în secolul XIV, neexistând documente interne care să o ateste, instaurarea *ex abrupto* a unui sistem politic după un model celebru era un deziderat greu de împlinit − chiar dacă, în condiţiile istorice respective, puternic motivat. Problemele acestei asimilări (parţiale) a conceptului de putere răzbat şi la nivelul imaginarului colectiv.

Mai întâi, este vorba despre distanţa/distanţele faţă de Bizanţ (nu doar geografice) sau de filtrul ţaratului bulgar – el însuşi marcat de crize politice −, ci şi de distanţele de civilizaţie şi de cultură materială, în afara celor de ordin juridic. Codurile puterii nu pot fi copiate oricum; cu cât sunt mai puternic articulate, cu atât comunitatea imitatoare este solicitată mai mult:

> Pentru ca o asemenea translaţie de ideologie politică (program de guvernare sau aspiraţii expansioniste) să se producă, este necesar, în primul rând, ca poporul receptor să aibă o capacitate de asimilare determinată de nevoile sale proprii şi la care contribuie formele de dezvoltare economică asemănătoare, apoi ca atât statul care împrumută, ca şi cel care primeşte să se găsească în aceeaşi fază de organizare socială şi să fi întreţinut o vreme legături directe. (Pippidi 9)

Modelul politic al lumii constantinopolitane este urmat doar parţial, pentru că nu era posibil altceva decât o preluare simbolică a lui, în etapa în care instituţiile puterii nu erau pe deplin consolidate, de altfel nici codurile juridice şi nici sistemul social şi economic pe care acestea să îl guverneze. Pentru secolul XIV, joncţiunea cu *basilëìa* are loc mai ales la nivelul planului politico-religios al oikonomiei creştine şi, implicit, la cel al imaginarului puterii.

Figura supremă de conducător, preluată local nu doar la nivelul elitei, a fost, în mod evident, cea a primului împărat creştin, mai ales prin scrierile religioase în care secţiuni importante sunt dedicate faptelor sale militare şi edilitare, descendenţei sale divine şi, de aici, începuturilor sacre ale Constantinopolului.[22] În timp, şi din cauza confruntărilor cu Imperiul Otoman, ocupantul vechiului Bizanţ, Ţările Române şi-au consolidat obiectivele politice raportându-se în special la moştenirea lui Constantin I, devenit în imaginarul puterii referinţa istorică absolută pentru creştinismul militant (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 136-52). *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*, de altfel exemplul ortodox (major) de „oglindă a principelui" (Mazilu, *Recitind literatura română veche* II 228-331), au păstrat şi cel mai înalt (ambiţios) program politic local. Chiar şi mai târziu, autocratul, tot după modelul lui Constantin I, adresează adevărate omilii curtenilor săi – discursuri care se rostesc uneori şi în situaţii nefericite: Şerban Cantacuzino, la mazilirea sa în 1716,

[22] Vezi Zamfirescu şi Mihăilă. „Studiu introductiv". *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* 5-105, pentru influenţa, spre exemplu, a panegiricului lui Constantin I, scris de Eftimie al Târnovei, asupra autorului parenezei locale („Poveste pentru marele Constandin Împărat". *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* 172-88). Bibliografia referitoare la problema influenţei slavilor de sud asupra culturii şi a gândirii medievale româneşti este binecunoscută, nu o mai reiau aici (pentru o listă exhaustivă, vezi Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 439-80). Interesante sunt observaţiile pe care Mazilu le face asupra conţinutului bizantin venit prin filieră sud-dunăreană; pentru referinţe la filtrul medio-bulgar al ţaratului lui Simeon, vezi şi I 16-33.

> ... au făcut un cuvânt minunat pentru zădărniciia lumii aceştiia, după aceastea cerând ertăciune dă la tot norodul şi sărutându-I mâna toţi. (*Însemnările Androneştilor* 26, apud Pippidi 58)

Având ca scop principal apărarea teritorială, dar şi slabe forţe armate şi necăpătând decât rareori ajutor extern (Papacostea 7-277), voievozii români, la limită, nu au evitat să transforme în temă politică vulnerabilitatea, statutul de margine expusă presiunilor imperiului „păgân", şi să contextualizeze valoarea militantă a moştenirii creştine bizantine, precum şi imaginea ei.[23] Această temă politico-religioasă centrală a lăsat totală libertate domnitorului în a-şi impune autocraţia prin vocabular politic, coduri ceremoniale şi scenografie de inspiraţie constantinopolitană, apărând ca un „uns" în scaun de către divinitate, în egală măsură stăpân al lumii laice şi al lumii clericale (Valentin Al. Georgescu 127; Daniel Barbu, *Rome, Byzance et les Roumains* 61-75):

> … domnilor români le revenea prerogativa de a confirma alegerile de episcopi şi mitropoliţi, fixându-se asupra unuia din trei candidaţi şi înmânându-i cârja arhierească, decizie care urma apoi să fie ratificată de sinodul patriarhiei ecumenice. … Transmiterea unuia din însemnele demnităţii de arhiereu – toiagul – avea loc în cadrul unei proceduri cu caracter laic, pe când pentru celălalt – mitra − , după primirea aprobării de la Constantinopol, se organiza, cu solemnitatea de rigoare, o ceremonie religioasă. Demnitatea le conferea domnilor un caracter aproape sacerdotal, ca şi împăraţilor bizantini sau, de altfel, regilor „taumaturgi" din Occident. La anumite ceremonii ale ritualului ecclesiastic, domnul figurează chiar ca oficiant, deşi nu în primul rând, ci după mitropolit sau, când este cazul, după patriarhul oaspete. (Pippidi 57-58)

[23] O analiză atentă a valorii simbolice a însemnelor domniei – sceptrul, crucea, spada, lancea, coroana, lanţul de aur purtat la gât, tronul, costumul domnesc − , dar şi a formularisticii oficiale – domn, autocrat, *Io-Ioan,* împărat, voievod – , vezi în Pippidi 23-78; Daniel Barbu, *Rome, Byzance et les Roumains* 61-75.

Importantă pentru coerenţa programului politic al Ţărilor Române este menţinerea practicii şi, implicit, a acestei mentalităţi, fixate prin reluarea sa în text, imagine şi în structurile imaginative ale identităţii colective (Ţighiliu 127-72): chiar în condiţiile suzeranităţii otomane şi ale dispunerii politice în numirea pe tron, domnitorul,

> ... de îndată ce era înscăunat, binecuvântat de biserică şi uns de Dumnezeu prin mitropolit, devenea un autocrat cu o putere şi un prestigiu care nu se epuiza în atotputernicia şi arbitrariul Porţii. … Domnia, ca instituţie, rămânea la nivelul construit ideologic şi juridic de biserică şi de basileu. (Valentin Al. Georgescu 128)

Deşi Miron Costin, ca şi Grigore Ureche, formulează critici vehemente la adresa conducătorilor statului, din interiorul unui regim nobiliar mai puternic decât cel din perioada centralizatoare a secolului XVI, scrie ca un ortodox conservator:

> Domnul, ori bun, ori rău, la toate primejdiile feritu trebuieşte, că oricum este, de la Dumnezău este. (43-44)

Mult mai unitară, dar şi mai stereotipă în reprezentări ale sinelui, atât în manifestările „artei" religioase, cât şi în spaţiul public (pentru care problema comportă o discuţie aparte) şi în viaţa privată, societatea românească a reuşit totuşi să configureze, într-o cultură predominant orală şi cu o mentalitate tributară dogmei ortodoxe conservatoare, o lume a imaginarului, deşi marcată de spiritul rigid al timpului. Perioada la care mă refer, secolele XIV-XVIII, a fost dominată − în terminologia lui Zumthor − de oralitatea mixtă (oralitatea coexistă cu scrierea, influenţa acesteia fiind mai curând minoră). Cultura europeană în ansamblu a traversat această situaţie în secolele XI-XV − se consideră că medievalitatea s-a încheiat în spaţiul francez în secolul XV (Martin I-II), nu în secolul XIII, precum în oraşele-state italiene − , dar rolul raportului scriere-oralitate în transmiterea patrimonială a variat destul de mult, în funcţie de

dezvoltarea formelor de învățământ și de educație, de traduceri și de circulația manuscriselor.

Indiferent de influenţele sau de coincidenţele pe care critica de specialitate le depistează reevaluând „martorii" istoriei, imaginarul puterii medievale româneşti se menţine pe linia modelului bizantin până târziu, inclusiv la domnitorii fanarioţi, ei înşişi urmând

> ...linia autocratică, în sensul modernizator şi raţionalist al despotului luminat, care nu este decât o aplicaţie de epocă a conceptului de *princeps optimus maximusque*. (Valentin Al. Georgescu 129)

Conform analizei statistice şi cercetării politogramelor identificate de Vlad Georgescu (aşadar, pe o bază indiscutabil obiectivă), evul mediu se estompează în teritoriile locuite de români odată cu apariţia iluminismului, cel puţin în ceea ce priveşte ideile politice şi imaginarul puterii (determinat în cea mai mare parte de instituţiile care guvernau societatea timpului), deşi lupta anti-otomană se menţine până la Războiul de Independenţă din 1877.

Opţiunea românilor pentru biserica ortodoxă şi orientarea puterii către Constantinopol nu au ţinut doar de o conjunctură politică. Vom cita *in extenso* un comentariu edificator semnat de Stelian Brezeanu în legătură cu acest eveniment istoric, tocmai pentru a pune în lumină cât mai clar dubla motivaţie a soluţiei politice şi religioase alese de români în secolul XIV:

> Primul aspect major al creării mitropoliei Ţării Româneşti este de natură religioasă. Biserica munteană, înălţată la rang metropolitan, trecea în subordinea directă a patriarhiei de la Constantinopol. Prin aceasta, se pune capăt încercării papalităţii ce s-a întins pe mai bine de un secol, de a converti la catolicism populaţia ortodoxă românească dintre Dunăre şi Carpaţii Meridionali. Documente ale curiei pontificale pun în lumină presiunile făcute asupra domnului de a aşeza biserica munteană sub obedienţă romană şi de accepta catolicismul. Prin actul din mai 1359, toate aceste eforturi înregistrau un eşec răsunător, iar tânărul principat român dobândea o

> articulaţie eclesiastică indispensabilă aspiraţiilor sale politice, într-o lume în care *imperium sine patriarcha non staret* (*Prepiskata na papa Inokentija* III 9, n.a.). Al doilea aspect major al evenimentului este de natură politică. Solidar cu gestul patriarhului său, cum apare explicit din textul hotărârii sinodale, împăratul bizantin recunoştea existenţa juridică a principatului muntean al Basarabilor. Aspiraţiile politice de neatârnare ale Ţării Româneşti dobândeau pentru prima oară o recunoaştere internaţională, ce venea din partea Constantinopolului, unul dintre cele două centre medievale de legitimare politică. E drept, după marea biruinţă de la Posada, principatul Basarabilor apărea şi acţiona pe plan extern ca stat independent. Dar fără consacrarea politică a Constantinopolului sau a Romei, el nu putea intra în „familia de regi" a lumii medievale, în acea *Weltbeherrschungsorganisation*, în frunte cu basileul bizantin în lumea ortodoxă. În plan juridic, actul lui Nicolae Alexandru din 1359, care constituia o ieşire făţişă din vasalitatea regalităţii angevine, are aceeaşi greutate ca biruinţa de la Posada, desăvârşind-o. Din acest moment, în titlul voievodal apare şi calificativul de *samodârjeţ,* echivalent al atributului imperial bizantin *autocrator*, cu egalul său românesc „singur ţiitor". Calificativul are aceeaşi semnificaţie cu formula *rex est imperator in regno suo,* care cu numai un secol mai devreme îşi făcea apariţia sub pana juriştilor regilor Franţei, ca o afirmare a puterii depline a suveranului lor. Putere deplină pe plan intern, unde deţine toate atributele unei autorităţi quasi-imperiale, putere deplină pe plan internaţional, unde nu depinde de nicio altă autoritate. (*Romanitatea orientală în Evul Mediu* 198-99)

Populaţia acceptase creştinismul încă din perioada Daciei romane, după care, prin forţa lucrurilor, a fost mai aproape şi a avut un contact constant cu credinţa „răsăriteană", devenită „ortodoxă", difuzată de imperiul bizantin prin dogmă, dar şi prin ideologia basileică. Fără îndoială, exista o tradiţie religioasă, aşa cum aminteşte şi Brezeanu în acelaşi loc (susţinută de mărturiile arheologice, de hărţile diocezelor, de documente bizantine clericale sau ale cancelariei imperiale etc.), răspândită şi dominantă în teritoriul de la nord de Dunăre, fără să fi fost însă constituite aici şi centre ecclesiastice ierarhic supe-

rioare. Contextul politic provoacă în secolul XIV şi desăvârşirea instituţională a spiritualităţii religioase a românilor, deja recunoscuţi ca etnie descendentă din vechea populaţie a provinciei romane, numiţi „vlahi" încă din 980 (într-o diplomă a lui Vasile II Macedoneanul) şi înregistraţi ca aparţinând istoriei Balcanilor, în paralel cu istoria imperiului bizantin (Brezeanu, *Romanitatea orientală* 38-50; Armbruster, *Romanitatea românilor*).

Vlahii de la nord de Dunăre şi-au revendicat ei înşişi originea latină − atât cât lasă documentele interne şi externe să se vadă acest lucru − , dar fără putinţă de tăgadă asupra conştiinţei lor etnice (mă bazez în special pe demonstraţiile făcute de autorii numiţi anterior, care citează la rândul lor o bibliografie exhaustivă). Concepţia politică a autocraţilor români a trebuit să se modeleze în spiritul timpului şi după cerinţele impuse de diverse şi agile strategii politice, pentru a asigura menţinerea formelor statale respective.

Unul dintre deziderate a fost păstrarea independenţei – foarte dificil de realizat – , disimulate sau relative, dacă nu chiar totale. Constituirea statelor româneşti extra-carpatice a fost aşadar şi o soluţie pentru eliberarea comunităţilor respective de sub presiunea dinastiei maghiare angevine. De aceea, opţiunea politică pentru un alt centru de putere decât cel mai presant şi mai apropiat − regatul ungar − nu putea fi, evitând prin ricoşeu Roma, decât Bizanţul. După cum a demonstrat istoriografia de specialitate, această opţiune s-a făcut pe fundamentul unei teologii ortodoxe infiltrate deja în spiritualitatea românească.

Momentul aşezării bazelor instituţiei clericale în Ţara Românească şi în Moldova coincide însă şi cu demersurile pe care puterea imperială de la Constantinopol începe să le facă în vederea realizării unei apropieri de Roma şi de papalitate, cu dorinţa de a obţine ajutor politic şi militar la graniţele sale orientale, ameninţate de puterea musulmană. Demers sancţionat curând de către ţările ortodoxe sau în mod particular de importante centre urbane şi ecclesiastice din imperiul bizantin, prin neparticiparea la tratativele duse cu papalitatea, prin susţinerea contra-partidei monastice şi preluarea isihasmului palamit, replică dată patriarhiei bizantine (Mazilu, *Recitind literatura*

română veche 42-59), şi, în fine, prin lipsa unui răspuns efectiv în apărarea Constantinopolului.

Ţările Române, la puţin timp după ce decid afilierea bisericii lor „naţionale" la patriarhia de la Constantinopol − fără să li se fi cerut acest lucru de către capitala imperiului ortodox, dar şi fără să i se subordoneze politic prin acest gest de închinare (Papacostea 9-41) − , par să fie nevoite, din considerente teologice, să abandoneze centrul pe care tocmai îl aleseseră. Posibila atitudine critică a instituţiilor puterii româneşti faţă de compromisul pe care era dispus să-l facă partida unionistă a patriarhiei constantinopolitane (sub presiunea, chiar ameninţătoare, a instituţiei basileice) pare şi ea să fi împiedicat, pentru aproape un secol, întărirea relaţiilor abia configurate. Mai curând apropiat de rezistenţa religioasă non-unionistă monahală (şi de credincioşii „schismatici" din întreg imperiul), „patriotismul ortodox" românesc conferă un anumit specific programului politico-religios şi un caracter militant credinţei practicate, chiar de dinainte de căderea Constantinopolului (Papacostea 71-127).

Imaginarul politic prinde astfel forme originale, consider, la intersecţia dintre calcule de strategie diplomatică şi militară, opţiune teologică, spirit de independenţă, factori determinanţi de poziţionare geografică. Nu fără importanţă, acest ultim aspect condiţionează în sine devenirea istorică a teritoriilor de la nordul Dunării. Mai întâi provincie romană, ele suportă un transfer de instituţii necesare întăririi graniţelor imperiului, cu tot „instrumentarul" politic pe care calculele militare şi strategice îl presupuneau (Brezeanu, *Identităţi şi solidarităţi medievale* 10-27, 85-121). Retragerea pe linia Dunării, în anul 271 d.Ch., lasă în urmă un areal − care deja primise factorii civilizaţiei latine (materiale şi spirituale) − şi o populaţie în mare parte transformată, pe cale de a se afirma ca o nouă etnie.

Graniţa Dunării joacă în continuare un rol decisiv: niciodată în chip real provincie a imperiului bizantin, zona nord-dunăreană rămâne totuşi în contact direct cu cea sud-dunăreană datorită factorului lingvistic, a celui etnic şi, nu în ultimul rând, a celui religios. Fără a suporta din partea centrului de putere, destul de îndepărtat de

altfel (Constantinopolul), presiuni instituţionale sau militare, populaţia nord-dunăreană rămâne un timp nediferenţiată de cea sud-dunăreană. Atât invazia slavilor din secolul VI, cât şi cea din secolul IX acaparează decisiv teritoriul propriu-zis balcanic, abandonând etnia vlahilor nord-dunăreni şi acordându-i astfel şansa să evite slavizarea (Brezeanu, *Romanitatea orientală* 66-74, 172-95).

Dunărea rămâne o graniţă pe care o vizează în schimb puterea maghiară şi politica de prozelitism a papalităţii. Deschiderea înspre zona de la sudul şi estul Carpaţilor pornind dinspre malul stâng al Dunării făcea ca acest teritoriu să fie tot mai interesant, mai ales prin redescoperirea lui ca aparţinând unei etnii de origine latină. Lui Eneas Silvio Piccolomini, viitor papă, îi datorează românii lansarea în istoriografia europeană medievală a temei latinităţii neamului lor − idee prezentă şi mai devreme în documente externe, dar necontextualizată atât de precis într-un program de prozelitism − , cu scopul integrării lor într-o nouă cruciadă anti-otomană (a se vedea pe larg în lucrarea lui Armbruster).

În acest context de „redescoperire" de către Occident şi de consacrare documentară a elementului „roman" din identitatea românească, motivaţia era în primul rând de ordin religios, el fiind folosit ca argument în sprijinul convertirii populaţiei la catolicism (teză pe care cancelaria papală încerca să o inoculeze în special în programele politice ale regilor maghiari, chemaţi să sprijine acţiunile bisericii catolice). Elementul roman şi ideea apartenenţei la vechea spiţă a neamului lui Traian apărea în istoriografia externă nu doar în baza unor redescoperiri istorice (referinţe la cuceririle romane), ci şi a tradiţiei locale − menţiune care va apărea mai târziu şi în letopiseţul lui Ureche.

Conştiinţa latinităţii menţinea însă etnia aşa-numiţilor vlahi nord-dunăreni, a românilor, şi în atenţia cercurilor de influenţă ale imperiului bizantin şi a politicii lui generale (Brezeanu, *Identităţi şi solidarităţi medievale* 106-37). Or, secolul XIV lăsase deja în urmă schismele, dar şi efemerul Imperiu latin de la Constantinopol. Aceeaşi conştiinţă religioasă şi etnică părea să fi asimilat puternic rezistenţa

imperiului de la Niceea şi obsesia Trapezuntului de a readuce adevăraţii basilei pe tronul lui Constantin I, primul împărat roman „creştin", alungându-i astfel pe „barbarii latini" instalaţi în anul 1204 în capitală. Acest „reflex" al apărării moştenirii constantiniene va trece în imaginarul medieval post-bizantin, cel puţin în preluarea românească, dublat de deciziile reale, istorice, de auto-apărare statală sau de negociere a pseudo-vasalităţii cu Poarta otomană.

Medievalii românii trăiesc aşadar în plin paradox, chiar din primul secol al constituirii statelor lor medievale: sunt consideraţi de către catolici „latini" prin descendenţă şi li se cere trecerea la o credinţă care i-ar readuce alături de Roma, de care sunt legaţi prin trecut, limbă şi identitate; de aceea, crezul lor nu ar putea urma altceva decât dreapta credinţă a bisericii romane. Apelul este lansat însă de „latini", adică (în imaginarul ortodox) de „barbarii" care au invadat în secolul XIII sfântul oraş al lui Constantin I, au trădat basileul de drept prin nesupunere şi prin afirmarea unei alte autorităţi clericale, rupte de instituţia puterii (*basilëìa*) recunoscute mai târziu de români. Se adaugă la aceasta şi politica principalilor agenţi ai prozelitismului catolic, maghiarii, de subordonare vasalică sau chiar de asimilare teritorială a formaţiunilor statale româneşti.

Pe de altă parte, românii optează pentru Constantinopol şi pentru patriarhia ortodoxă, considerând că adevăraţii descendenţi ai vechilor împăraţi romani, de care, cu o fidelitate remarcabilă, continuă să „ţină" (deşi fuseseră părăsiţi în urmă cu mai bine de un mileniu), sunt basileii de la Constantinopol. Nu ştiau că, în fapt, acest Constantinopol îi abandonase, la nivel de mentalitate politică, a doua oară − amintesc aici diferenţierea pe care Constantin VII Porfirogenetul (în manualul scris pentru fiul său, Romanos II, şi cunoscut sub titlul latin *De administrando imperio*) o face între „rhomani", vorbitorii de limbă latină din Dalmaţia, şi „rhomei", denumirea dată încă din secolul IX populaţiei din imperiul bizantin vorbitoare de limbă greacă.

Deşi nu li s-a cerut sau nu li s-a impus militar niciodată încorporarea în imperiul bizantin, românii continuă să se comporte ca şi cum ar mai fi în continuare cetăţeni ai imperiului roman de dinainte

de retragerea aureliană şi, implicit, ai celui moştenitor de drept al lui, clădit de Constantin I (chiar în ciuda faptului că acest imperiu capătă un caracter tot mai pregnant grecesc, pe măsură ce pierde teritoriile din Asia Mică, cele dinspre coasta dalmată, cele de la sud de Dunăre, devenite ţaratul bulgar etc.). Dincolo de însăşi existenţa „himerei" puterii basileice, reduse în timp la etnia ortodoxă greacă şi la teritoriile Greciei actuale (aproximativ), Ţările Române rămân fidele ideii de imperiu bizantin şi instituţiilor sale, pe care le preiau într-o măsură parţială, nefiind în chip real ajutate sau încurajate să o facă niciodată; ele, de altfel, continuă să susţină după 1453, cu diverse motivaţii, importante mănăstiri ortodoxe din teritoriile administrate de imperiul otoman (Pippidi 81-84), chiar în defavoarea financiară a sistemului monastic intern.

Paradoxul continuă[24]: aşadar, deşi etnic descendenţi ai romanilor, fondatori ai imperiului de la Constantinopol, nu devin „rhomei" – de fapt, nu au statutul privilegiat al acestora, de primă populaţie bizantină, când sunt pomeniţi totuşi în secolul X; deşi ortodocşi, nu au fost niciodată cetăţeni cu drepturi depline ai imperiului bizantin; deşi vorbitori de limbă cu rădăcini latine, nu devin catolici; deşi se implică alături de catolici în proiectele de cruciadă, o fac rămânând atenţi faţă de ei la apărarea identităţii lor ortodoxe; deşi creştini ortodocşi, rămân „latini", înconjuraţi din trei părţi de populaţii de limbă slavă.

> Ideea bizantină ajunge astfel [după Constantin Cantacuzino, n.n.] să se disjungă în două elemente: Imperiul *roman* şi Imperiul *grecesc*. Românii, datorită originii lor latine, devenite o dogmă pentru cărturari, şi nu numai în provincia de peste munţi, îşi revendică apartenenţa la primul. Centrul cercului în care ei fiinţează nu mai e Roma „cea nouă", a ereziei latinilor, nici, cu atât mai puţin,

[24] În configurarea acestor paradoxuri multiple ale fondării statelor medievale româneşti m-am bazat pe bibliografia de specialitate, de istorie, dar şi de analiză a documentelor, precum şi pe cunoscutul studiu din 1976 al lui Sorin Alexandrescu, dedicat culturii şi civilizaţiei noastre, şi republicat în volum în 1998 (*Paradoxul român*).

> Ţarigradul greco-turcesc, Stambulul. Conştiinţa de a aparţine unui neam care începe cu întemeietorii Romei vechi o avuseseră românii din vremea lui Ştefan cel Mare, urmaşii lor fuseseră fericiţi să descopere în scrierile umaniştilor poloni sau la Bonfini temeiuri noi ale legendei care se preschimba astfel în realitate istorică, iar Cantemir avea să facă din transmiterea neîntreruptă şi exclusivă a caracterului originar roman însăşi ideea directoare a Hronicului său. (Pippidi 122-23)

Situaţia paradoxală a civilizaţiei româneşti deriva, aşadar, pe de o parte, şi din condiţionările geo-politice. Dunărea, care a mărginit elanul civilizator al „noii Rome" de a reîncorpora teritoriile de pe malul stâng al fluviului, a protejat mai târziu populaţia şi limba de un virtual proces de slavizare venit dinspre sud. Imaginarul politic al acestor vlahi începe să se coaguleze însă în jurul ideii de „romanitate creştin-ortodoxă", de la nord de Dunăre, într-un veac în care imperiul bizantin se aduna în jurul etniei greceşti, cu care se va şi identifica în cele din urmă.

> Se poate spune că cei care au subminat cel mai eficace continuitatea spirituală a Bizanţului au fost, dintre toate popoarele sud-estului, grecii. Întâi, prin acapararea aprigă a unei părţi din viaţa politică şi culturală a acestei zone, pe care, ca o compensaţie pentru pierderea statutului lor, s-au străduit s-o facă mai bizantină decât era, ceea ce a stârnit îndreptăţite şi firești reacţii de împotrivire. A doua oară, când au părăsit ei înşişi visul bizantin. (Pippidi 235)

Preluarea de către alte puteri tinere ortodoxe a acestui vis imperial bizantin nu a fost făcută însă *modo grosso* (Pippidi 135-51). Spre diferenţă de Rusia, care a râvnit la statutul celei de „a treia Rome", însă pe fundamentele modelului grecesc, nu roman, Ţările Române s-au servit de această ideologie doar pentru a-şi menţine identitatea etnică, sub ocrotirea celei religioase (afirmate programatic doar faţă de puterile creştine, preponderent catolice, interesate să reziste militar otomanilor), susţinând-o implicit şi pe cea statală (în faţa tendinţei de dominare manifestate tocmai de forţe creştine cato-

lice). „Visul" preluat de domnitorii români a fost, de fapt, contextualizat extrem de realist − cu o oarecare tendinţă de sublimare la Şerban Cantacuzino, într-un moment istoric deja discutat de bibliografia de specialitate (Pippidi 315-57).

Preluarea − cum spuneam, doar parţială, deşi importantă cantitativ − de titulaturi, de componente de ceremonial bizantin, de instituţii sau aspecte juridice oglindeşte concepţia autocrată a domniei, reflectată de scrierile cu caracter mai mult sau mai puţin politic − istoriografie, parenetică sau cărţi populare (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 131-39, 130-209). Ceremonialul în sine şi funcţiile sacerdotale ale domnitorului tindeau în anumite contexte către o „performare" imitativă, de tip basileic, pe teritoriu românesc. Neducând însă la o substituire (poate dată fiind şi conştiinţa că nici nu era posibil), programele politice ale domnitorilor români (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 143-237) au reflectat destul de exact măsura în care Constantinopolul mai era actual sau mai putea fi un punct de reper în imaginarul colectiv. De altfel, istoriografia demonstrează şi o incompatibilitate de fond între un „vis basileic" (aşa cum l-a folosit puterea rusească a lui Petru cel Mare) al unui imperiu în expansiune şi politica statelor medievale româneşti, de definire identitară, de menţinere a graniţelor şi a independenţei, în limitele proiectelor domneşti. Încercarea a constat în principal în a păstra la adăpostul unui înalt program politic, care a şi stârnit interesul unor puteri militare mai mari, integritatea statală (Pippidi 12-21).

Din acest punct de vedere, programul politic de apărare a independenţei a disimulat adesea în exterior adevăratele scopuri ale demersurilor militare sau diplomatice, până acolo încât a ajuns să creeze „lumi posibile" în imaginarul colectiv sau în scrierile oficiale, ce puteau avea o circulaţie mai mare şi, în cele din urmă, un rol major pentru spiritul românesc. Prin *stemmata*, pareneză, cronică sau oratorie laică, formele aulice ale artei cuvântului s-au adăugat hagiografiei, romanelor populare eroice şi folclorului literar, dar şi oratoriei religioase, care s-a pus şi ea în slujba stimulării entuziasmului general pentru apărarea ortodoxiei.

Domnitorii Ţărilor Române, prin strategii abile, mai mult sau mai puţin declarativ, au contracarat, sub apanajul moştenirilor bizantine şi al teocraţiei constantinopolitane, statutul de zonă de atac şi de teritoriu de confruntare pentru forţe sau interese adverse, care puteau afecta decisiv soarta statelor lor. Au dovedit în acest fel un uimitor simţ politic pentru cât de tinere erau formaţiunile lor statale. În plus, au realizat un calcul atent, ţinând cont de mersul istoriei regionale şi de propriul rol, care putea deveni determinant în spaţiul geo-politic post-bizantin, cunoscând totodată şi tendinţele puterilor vecine de acaparare sau de dominare a teritoriilor lor.

Domnii medievali au preferat un statut impropriu de „satelit", alegând singuri ca centru de putere Constantinopolul primului împărat creştin (subliniez argumentul), din motive strategice, sub ceea ce au considerat a fi scutul credinţei ortodoxe; în acest fel, au putut rezista în faţa politicii prozelitismului catolic (mai târziu, şi protestant), care ar fi putut reuşi în politicile de asimilare teritorială şi etnică.

În rest, printr-o intersecţie permanentă şi agilă a răspunsurilor la solicitări venite din direcţii diferite, prin ceea ce a fost numit uneori şi „politică duplicitară", au reuşit să menţină, aproape permanent, un statut ambiguu de pseudo-vasalitate sau de semi-independenţă, care permitea obţinerea „neatârnării" pe perioade mai lungi sau mai scurte, în funcţie de conjuncturile istorice locale, regionale şi europene. Nedevenind însă provincie ameninţată să-şi piardă autoritatea instituţională, în descendenţă bizantină, şi nici identitatea religioasă ortodoxă, au putut desfăşura în perioade de oarecare acalmie programe de susţinere culturală a ortodoxiei, chiar şi a celei aflate sub dominaţie otomană (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 237-324).

Accentuez atribuirea statutului politic de satelit pe care l-au avut Ţările Române în spaţiul post-bizantin, şi nu de provincie, dat fiind faptul că preluarea instituţiilor, a legilor (aşa cum s-a făcut, prea puţin), adaptarea lor, elementele culturii ortodoxe, mentalităţile şi structurile majore ale imaginarului au fost mai curând împrumuturi decantate în timp îndelungat, realizate prin contacte între nordul şi sudul Dunării, decât transferarea lor, după vreun program sistematic al

centrului constantinopolitan de asimilare a teritoriilor. Aşezarea vlahilor nord-dunăreni alături de statele ortodoxe a fost o alegere care respecta tradiţia religioasă, dar şi tradiţia conştiinţei istorice, aceea a apartenenţei la o familie de etnii individualizate *în* imperiul bizantin sau *în marginea* acestuia, moştenitor de drept (o chestiune discutabilă) al celui roman, singurul căruia îi aparţinuseră vreodată ca provincie.

Acest statut aparte de satelit are merite decisive în stabilirea programelor politice în secolele XIV-XVIII − includ şi perioada fanariotă, cu criticile generaliste care i se aduc în istoriografia românească, pe alocuri incorecte; afiliez acestei idei programele „greceşti" de resuscitare a „visului basileic", diferite faţă de contextualizarea lui de către români (Lemny, *Sensibilitate şi istorie* 146-206). Ele conferă în definitiv o linie politică relativ consecventă, în ciuda unor momente istorice dificile, şi de conversie a intereselor statale. Afirmarea în istorie a unui comportament diplomatic asumat şi a unei direcţii politice configurate coerent a menţinut spiritualitatea ortodoxă românească, a întărit capacitatea de rezistenţă, religioasă şi culturală, într-o zonă cu o tectonică aparte, o zonă de intersecţie a unor „valuri" diferite de civilizaţie şi a unor interese statale divergente.

Situaţia geo-politică incomodă s-a resimţit nu numai la nivelul imaginarului politic, ci şi la cel al culturii şi al vieţii sociale şi economice româneşti, în general. Mărturiile călătorilor străini prin Ţările Române sunt fluctuante şi contradictorii, ceea ce demonstrează o instabilitate aproape permanentă a vieţii publice:

> Călătorii occidentali, care vedeau, într-un declin cauzat de dominaţia oprimantă şi spoliatoare, aceste capitale [Suceava şi Iaşi, n.n.], mândre cândva, au avut cu toţii impresia unui profund „provincialism", constatat atât în monumente, cât şi în modul de trai. (Pippidi 14)

Cu excepţia unor domnii, printre care cele ale secolului XVII sunt cazurile mai fericite, tabloul civilizaţiei materiale româneşti e departe de a fi fost unul demn întru totul de modelul său bizantin. Concentrându-şi atenţia şi posibilităţile financiare asupra programelor

militare, dar plătind şi relativa independenţă, Ţările Române au dezvoltat o civilizaţie semi-rurală, deşi statutul lor politic şi istoric iniţial a fost mai curând, cum spuneam anterior, ambiţios situat pe orbita centrului − totuşi unul important şi cu rol militar major în regiunea Balcanilor. Şi nu atât din cauza distanţei propriu-zise de capitala constantinopolitană, ci pentru că formele de educare, spre exemplu, au fost exercitate de un sistem monastic el însuşi secundar, deşi profund ortodox (accentul pus pe viaţa contemplativă, pe recluziunea isihastă, subordonarea totală faţă de mitropolie etc., într-un mod asemănător monahismului ortodox de sorginte micro-asiatică şi athonită). Performanţe culturale şi dogmatice ale clericilor au existat totuşi, ca şi semnele prezenţei lor pe scena internaţională a ortodoxiei.

Această cultură religioasă de tip monastic s-a pliat pe o societate slab dezvoltată urban, care nu a putut să constituie alternativa economică, socială şi culturală a „cetăţii de scaun". Practic, conceperea reţelei de centre locuite din teritoriile româneşti părea să răspundă în oglindă sistemului puterii: un autocrat, căruia i se subordonează în egală măsură şi lumea laică, şi cea clericală − o stratificare minimală a spaţiilor de civilizaţie, cu o Curte constituită după un model medieval comun (foarte departe de Constantinopolul real, poate doar unul imaginat, mult simplificat) şi o reţea de târguri şi de sate, lăsate să fie o provincie destul de liberă, care să se organizeze în baza necesităţilor căilor de comerţ, a traseelor schimburilor economice etc. În acest fel, aspectul civilizaţiei româneşti apare fundamental diferit de cel al unei zone occidentale, cu multitudinea sa de cetăţi semi-independente, cu centre urbane puternice, constituite ca nuclee de republici sau comune (amintind aici doar exemplul italian).

Diferenţele nu pot fi judecate printr-o simplă comparaţie cantitativă sau calitativă între civilizaţii. Comunităţile ortodoxe şi-au structurat „lumea" după un imaginar politico-religios centralizat, pentru a guverna oikonomia locală sau regională cu o gândire unitară; ea le-a menţinut însă în forme conservatoare, într-un tip de fundamentalism al tradiţiei, chiar şi după căderea Constantinopolului; de fapt, până la oficializarea eşecului imperiului bizantin, cu formula sa

ideologică închisă, performantă în timpul ultimelor patru secole doar ca program mobilizator politico-militar, în numele aceleiaşi credinţe şi al vechiului plan de guvernare creştină. Creştinismul instituţionalizat de Constantin I îmbinase cadrele puterii imperiale romane (universaliste) cu moştenirea elenistică a Bizanţului şi cu cea iudeo-creştină, încercând să fixeze o formulă ideală, a unui stat-imperiu construit în jurul noii capitale; el a fost depăşit însă în chip natural de propria istorie şi de devenirea civilizaţiei europene, chiar după câteva secole de la întemeiere, prin ruptura de occident în secolul VIII, sub raport religios, definitivată politic în secolele XI-XIII.

Despărţirea de Roma sau abandonarea ei în faţa cuceritorilor barbari avea să se resimtă nu doar în evoluţiile separate şi atât de diferite ale celor două areale de civilizaţie ale continentului şi nu doar în schismele politice şi religioase sau în ilogica înfruntare armată din 1204 (o primă mare lovitură dată instituţiei basileice, chiar de către creştinii aliaţi); ea s-a resimţit inclusiv la nivelul imaginarului politic medieval românesc, în felul în care acesta a căutat să concilieze originile romane cu ideea unei descendenţe simbolice de tip bizantin.

> Bizanţul secolelor XIV-XV, o putere minoră din punct de vedere economic şi politic, fusese totuşi investit cu un prestigiu intelectual şi cultural, afirmat cu prilejul tuturor contactelor pe care românii le avuseseră cu el în trecut şi care a continuat să-şi exercite autoritatea asupra lor. Respectarea tradiţiei bizantine ca formă ideală de guvernare a devenit un mit, un model politic. (Pippidi 22)

Ţările Române, deşi au preluat, arhetipal şi mitic, religios şi ideologic, în principal dinspre vechea civilizaţie imperială, imagini, simboluri, forme instituţionale, coduri şi structuri ritualice, au avut totuşi libertatea să-şi menţină dreptul cutumiar,[25] iar domnitorii lor să adopte mode occidentale sau să modernizeze, cât de puţin, un sistem

[25] Lucrarea lui Valentin Al. Georgescu descrie modul în care preluările juridice bizantine, nu foarte importante, au intrat în relaţie cu dreptul cutumiar şi cu influenţele, şi mai puţine, occidentale.

resimţit în parte ca fiind (deja) depăşit, prin integrarea unor idei politice cu circulaţie regională sau de provenienţă occidentală. Ca toate ţările de rit ortodox, alegând să respecte teocraţia bizantină, cele româneşti au preluat-o ca pe o soluţie consacrată, puternică simbolic, pentru a contracara presiunile regionale.

Şansa istorică a românilor a fost însă rămânerea în afara graniţelor efective ale imperiului otoman, dincolo de Dunăre, într-un contact totuşi permisiv cu civilizaţia de tip occidental, cunoscută mai bine, paradoxal, tocmai prin filieră polonă şi maghiară (Papacostea 139-277; Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 237-439). Păstrând legătura, pe de altă parte, cu structurile rezistenţei cultural-religioase sârbeşti, athonite şi bulgare, apoi cu nordul ucrainean, susţinând, adesea cu mefienţă, programul rusesc de *translatio imperii*, Ţările Române au fost fie un corp politic străin, pentru o credinţă necreştină, care le extorca însă financiar şi le constrângea uneori în exercitarea puterii, fie un corp spiritual străin, mai mult sau mai puţin incomod, faţă de puterile care nu au reuşit să le asimileze nici cultural, nici teritorial. Nu a reuşit catolicismul, deşi a folosit ca argument latinitatea; nu a reuşit imperiul otoman, nici militar, nici la nivel de mentalitate, deşi a folosit ca argument diplomatic rezistenţa/lupta (comună) împotriva occidentalilor catolici sau protestanţi; nu a reuşit nici „a treia Romă", Rusia, deşi avea în comun cu Ţările Române dezideratul ortodox.

Imaginarul politic medieval românesc, aşa cum o demonstrează iconografia, cultura scrisă aulică şi cultura populară, istoriografia şi literatura religioasă, documentele de cancelarie şi urmele materiale, are, în acelaşi timp, un caracter comun, pentru gândirea medievală, şi unul insolit, ca soluţie practică locală. Consolidat în baza unei tradiţii religioase neinstituţionalizate timp de un mileniu, respectând în egală măsură elementul roman (ideea de romanitate) şi opţiunea ortodoxă, apărând, cu program pseudo-„basileic", autocraţia şi sistemul de putere corelat alegerii religioase (program care îi asigura independenţa, identitatea statală şi misiunea politică), acest imaginar, formă de sublimare a programului politic la nivelul

reprezentărilor simbolice, este principalul martor al interpretării istoriei de către români. Este modul în care ei înşişi şi-au spus povestea şi şi-au tradus realitatea, şi-au stabilit locul în istoria medievală post-bizantină.

Opţiunile pe care le-au făcut nu pot fi judecate decât prin prisma faptului istoric. Se poate să privim critic atât nivelul civilizaţiei sau puţinele performanţe culturale laice, cât şi sistemul urban nedezvoltat sau slaba tradiţie socială a învăţământului; poate fi acuzat faptul că formele cultural-religioase au rămas pe o linie conservatoare (lucru care, de la un moment dat, nu mai servea nimănui), tributare vechilor canoane bizantine şi prea puţin inovatoare. În măsura în care se pot formula analize critice, se pot găsi şi circumstanţe atenuante, în funcţie de datele istoriei din spaţiul post-bizantin sau de politica europeană. În definitiv, acest tip de civilizaţie şi drumul ales de români în perioada lor medievală, chiar dacă nu i-au dus către numeroase performanţe culturale laice sau de civilizaţie, le-au asigurat totuşi continuitatea.

Imaginarul medieval românesc este, aşadar, povestirea propriei istorii, trăite şi asumate la confluenţa unor credinţe şi discursuri identitare uneori divergente. Critica şi motivaţiile nu fac până la urmă decât să lumineze şi mai exact soluţiile găsite de această etnie – descendentă a populaţiei mixte dintr-o fostă provincie romană de graniţă, mai târziu dorită prea puţin de centrul pe orbita căruia a rămas, dorită prea mult de centre mult mai apropiate, dar resimţite ca fiind adversare.

Românii, în toată istoria lor medievală, nu fac altceva decât să exerseze menţinerea distanţei faţă de toţi, păstrând nostalgia unor origini imperiale, şi ele destul de vag prezente, de altfel, în istoria lor reală. Odată cu intrarea în modernitate, nu vor mai avea decât un ţel: să se regăsească pe ei înşişi între graniţele unui stat unic, cu un alt tip de imaginar politic şi cu o altă naraţiune a trecutului, „reinventat".

> În evul mediu, ortodoxia a păstrat contactul cu popoarele sud-dunărene, cucerite de turci, şi i-a ajutat pe români să reziste expansi-

> unii catolice ungare, dar, pe de altă parte, alianţa cu Ungaria creştină a fost uneori singurul mijloc de a ţine piept asaltului Turciei musulmane. Ştefan cel Mare şi Constantin Brâncoveanu, echilibrul pe care cel dintâi l-a menţinut între Ungaria, Polonia şi Turcia, iar cel de-al doilea între Imperiul Otoman, Rusia şi Imperiul Austriac, iată exemple faimoase ale unei diplomaţii care, de fapt, nu avea de ales. Astfel, românii au trebuit să trăiască şi să creeze în spaţiul îngust rămas liber între state şi culturi puternice, uneori opresive. Pentru a rămâne ei înşişi, au trebuit să mizeze întotdeauna pe o multiplă diferenţiere şi pe o multiplă apropiere. … Iată de ce a fi şi a rămâne român este marea temă a unei culturi care a trebuit să se gândească pe sine în termenii, uneori constrângători, ai supravieţuirii. Acest mit al identităţii a rămas în mod constant prioritar faţă de oricare altă problemă culturală sau ideologică. (Alexandrescu 33)

Mit şi istorie

> Mitul povesteşte o istorie sacră, adică un eveniment primordial, care a avut loc la începutul timpurilor şi ale cărui personaje sunt zei şi eroi civilizatori. De aceea, mitul instaurează adevărul absolut … ; dezvăluind cum o realitate a luat fiinţă, constituie modelul exemplar, nu numai al riturilor, ci şi al oricărei activităţi umane semnificative… (Eliade, *Încercarea labirintului* 134)

Imaginarul evului mediu ne relevă astăzi laturi spectaculoase ale lumii vechi, prin fragmentele de text şi de imagine care îl oglindesc. Pe de altă parte, el şi-a dovedit eficienţa chiar în acele timpuri, dat fiind că a fost posibil ca mesajele instituţiilor puterii să mobilizeze comunităţi întregi, în numeroase situaţii dramatice, pe fundalul unei memorii istorice cu multe teme recurente şi al unui simbolism puternic ancorat în trecut (despre care am vorbit anterior). Sistemul de idei politice, pe care îl regăsim în textele medievale, unitar şi consecvent cu sine (după cum apreciază şi Vlad Georgescu), a fost reprezentat în variate forme şi în mentalul colectiv, în imaginar. Mentalităţile, precum şi procesul de memorare colectivă, au fost

întărite tocmai de caracterul oral al culturii, de precaritatea mijloacelor de comunicare şi de stereotipiile tradiţiei. Formele culturale şi spirituale ale vremii – ceremonialul, iconografia, predica de amvon, hagiografiile – au întărit şi au încărcat schemele de memorare cu naraţiuni mitice desprinse din relieful istoric, cu figuri şi modele locale sau preluate din tradiţia creştină, cu legende istorice care amestecă fantasticul şi evenimenţialul, într-un „scenariu" care el însuşi combină planul realităţii cu pura fantezie.

Pentru Ţările Române, imaginarul pare să fi jucat prin forţa lucrurilor un rol mai important decât în culturile cu o tradiţie a scrierilor bogată, dat fiind acest aspect determinant pentru medievalitatea locală: persistenţa oralităţii, prin folclor, dar şi în cultura elitelor boiereşti şi domneşti, ca şi în cea monahală (excluzând aici puţinele performanţe livreşti reale, fie ale unor domni cărturari sau nobili cultivaţi, fie ale unor importanţi ierarhi ai bisericii).

Cauzele pe care istoriografia noastră le-a putut invoca au fost legate de starea aproape permanentă de alertă şi de mobilizarea forţelor şi a resurselor financiare pentru rezolvarea pe cale militară a situaţiilor dificile (invazii ale migratorilor, cotropiri sistematice de către armate mai puternice, mobilizări la graniţe etc.). Efectele politice şi beneficiile pentru identitatea spirituală şi etnică au primat în raport cu orice altă pierdere, în planul culturii sau al civilizaţiei materiale.

Opţiunea fundamentală pe care au făcut-o voievozii români la începuturile statelor medievale a fost nu doar pentru religie sau pentru un model politic, ci şi pentru un plan de organizare şi de gestionare a structurilor sociale. Interesant este că această alegere a fost una, se pare, destul de lucidă şi de pragmatică: istoria ne atestă o preferinţă pentru modelele funcţionale, pentru soluţiile istorice imediate, adaptate la posibilităţile locale de rezolvare.

Este evident că rolul politico-religios jucat de Ţările Române după căderea Constantinopolului a fost important pentru soarta ortodoxiei şi, uneori, chiar şi a lumii creştine din această zonă europeană. Statutul lor pe lângă Înalta Poartă şi regimul politic şi economic de pseudo-vasalitate, impropriu „reglat", au permis de multe ori răzvrătiri

ale creştinilor români, şi nu întotdeauna pedepsite militar imediat. Din diferite motive de strategie politică, otomanii nu s-au mobilizat mereu pentru a rezolva „problema românească". Domnitorii noştri, din fericire, au dovedit adesea abilitatea de a se folosi de momentele de slăbiciune ale puterii musulmane. Conjuncturile favorabile şi negocierile diplomatice sau financiare, soldate cu perioade de pace, au permis în durata lungă consolidarea politicii ortodoxe româneşti în zona Balcanilor şi în arealele sale de influenţă. Este incontestabil angajamentul creştin pe care şi l-au asumat programele de guvernare ale voievozilor de la nordul Dunării, pentru păstrarea tradiţiei bizantine, a valorilor ortodoxiei şi a memoriei sale istorice.

Toate aceste aspecte au dus la un important proiect comun al românilor, de rezistenţă statală cu motivaţie creştină, care a şi disimulat uneori chestiunea independenţei teritoriale, militare, economice şi, nu în ultimul rând, politice. Dar, între ambiţia acestui vis şi modalităţile de realizare a lui, au apărut disonanţe, care, în timp, s-au făcut resimţite mai mult decât se putea crede iniţial.

Mai întâi, pentru români, cum am subliniat deja, afirmarea moştenirii bizantine − o constantă politică atestată documentar − nu a însemnat şi acurateţe în preluarea sistemului politic. Uneori, ca la Mircea I Basarab, Ştefan III al Moldovei, Neagoe Basarab, Alexandru Lăpuşneanu, Constantin Brâncoveanu, au existat programe politice anti-otomane eficiente şi bine articulate, cu repere bizantine sau chiar basileice asumate mai mult sau mai puţin tranşant. Modificarea conceptului de putere creştină faţă de modelul imperial a dus însă la o strategie diferită în abordarea chestiunilor statale şi de politică externă faţă de ceea ce mărturiile ne arată despre statul bizantin (Pippidi 205-357).

Deşi în cunoştinţă de cauză uneori, domnitorii care au încercat o fundamentare a instituţiilor statale în Ţările Române au făcut-o ţinînd cont de dreptul cutumiar feudal, şi nu de cel bizantin (ceea ce atestă că nici preluarea modelului nu s-a făcut integral); faptul este însă firesc, ţinând cont de formele în care se dezvoltau în acele secole (XIV-XV) viaţa socială a comunităţilor româneşti, producţia şi comerţul. Introducerea în sistemul cvasi-oral al normelor juridice a unor

seturi de legi care să ateste aşezarea în descendenţă bizantină se dovedea probabil extrem de anevoioasă. Cum s-ar fi putut realiza combinaţia elementelor juridice sau absorbţia acestui nivel foarte înalt al „noutăţilor" în dreptul cutumiar românesc? În ce măsură ar fi fost necesar acest fapt şi pe ce anume s-ar fi sprijinit el?

Formele de organizare obştească, „satele în devălmăşie", absenţa unor teorii politice cunoscute pe scară mai largă şi a jurisdicţiei politice, regulile simple ale organizării social-urbane, tipul de economie feudală bazată pe producţie agricolă locală, nivelul rudimentar al tehnicilor de lucru şi o credinţă creştină practicată după un model adaptat mai curând la mediul rural – toate acestea ridicau probleme dificile pentru instituţiile puterii. În secolele în care, în occident, se afirmau pre-renaşterea lui Dante şi literatura franceză de curte sau în care, în lumea basileică, atingea apogeul renaşterea paleologă, Ţările Române făceau încă efortul de a-şi stabiliza identitatea statală şi de a se auto-defini socio-politic şi spiritual.

Înfruntările tot mai solicitante, presiunile la graniţele cu statele catolice, familiarizarea cu spiritualitatea ortodoxă, contactele comerciale şi militare mai curând cu comunităţile de rit bizantin au condiţionat şi au încadrat în final opţiunea conducătorilor români; totodată, au generat planul de întemeiere a statelor lor. Modelele şi presiunile externe încep să-şi spună cuvîntul. Românii înţeleg acum că noi pericole, de această dată mult mai mari decât cele tătăreşti sau venite dinspre alţi migratori, ameninţă din direcţia centrelor europene puternice şi a statelor cu o mare tradiţie politică, cu aparat militar puternic şi cu instituţii religioase mult mai persuasive. Cu toate că Ţările Române nu mai puteau reprezenta pentru centrul de putere bizantină nimic mai mult decât un îndepărtat corp politic afiliat, ele se mobilizează în baza unui argument dat de credinţa creştină comună (ortodoxă) şi fac recurs la o tradiţie până atunci neutilizată politic.

Ceea ce se desprinde din mozaicul istoriei medievale locale drept teza majoră a întemeierii statelor româneşti ţine totuşi de continuitate: preluând o parte din sistemul bizantin (mai mult din simbolurile puterii), prea puţin din instituţiile sale, doar fragmentar

din argumentele şi obiectivele strategiilor militare, dar foarte mult spiritual (de aici şi moştenirea valorilor religioase), românii mai curînd şi-au perpetuat propriile soluţii politice, şi-au predat unii altora, cu puţine întreruperi, deseori ne-dinastic (o problemă pe care nici *basilëìa* nu a reuşit să o controleze, cel puţin în primul mileniu) − primatul menţinerii independenţei creştinilor ortodocşi, apelând la modelele proprii de întemeietori de civilizaţie şi renunţând la a mai invoca o influenţă imperială. *Basilëìa* a fost mai curând un himeric model cultural şi simbolic, către care au ţintit explicit doar unii dintre domnii români.

De aici reiese şi dificultatea de a trata separat cele două teme majore ale întemeierii statelor româneşti: puterea şi creştinismul. Practic, graniţă între acestea nu există la început, dat fiind modelul basileic, precum şi uzul medieval şi, evident, absenţa unor instituţii care să-şi fi putut negocia rolul în contextul istoric al întemeierii. În ce măsură românii au folosit atunci ortodoxia ca instrument politic?

După trei sferturi de secol de la lansarea tezei „Bizanţ după Bizanţ", după ce şcolile de bizantinologie europene au depăşit descriptivismul şi faza idilizării Constantinopolului (încă insuficient cunoscut pe atunci), întrebarea anterioară îşi poate găsi totuşi răspunsul. Documentele oficiale, corespondenţa religioasă şi istoriografia românească demonstrează că instituţiile bizantine, dar şi formaţiunile statale nord-dunărene au fost direct interesate, în contextul regional al secolului XIV, (mai ales) de rezistenţa politică în plan diplomatic atunci când s-au pus bazele tinerelor „ţări". Însăşi expresia consacrată prin acord general, de „politică anti-otomană", include pe lângă ideea adiacentă de „anti-păgână" şi o alta, a „independenţei statale". Practic, scopul tuturor demersurilor diplomatice şi al angajamentelor militare româneşti a fost menţinerea graniţelor „creştine", cu o anumită marjă de libertate la început faţă de puterea musulmană, care presa deja asupra întregului areal ortodox.

Insistenţa pe acest fapt, binecunoscut, de altfel, doreşte să pună în evidenţă mai curând necesitatea de a (re)discuta mijloacele prin care s-a putut menţine această politică subversivă de neatârnare,

devenită un fel de obsesie colectivă (la nivelul imaginarului), dar şi efectele diplomaţiei cu care s-a realizat în cele din urmă acordul. (O remarcă: ar fi interesant de urmărit în istoria românilor cum s-a manifestat concret capacitatea lor de negociere şi de identificare de soluţii eficiente în momente de criză). Practic, una din modalităţile de persuadare eficientă a comunităţilor româneşti a fost constituită de mitul conducătorului, cu multiplele sale ipostaze istorice şi spirituale. Imaginea monarhului absolut este, precum în imaginarul de sorginte bizantină, un pivot al mentalităţilor locale, fiind reprezentată mai ales în cultura populară, dar şi în diferite tipuri de scrieri culte.

Medievalitatea rămâne prinsă, privită *a posteriori*, în jocul antitezelor şi al paradoxurilor (aşa cum am discutat anterior), indiferent de punctul de vedere din care este abordată. Foarte importantă şi determinantă pentru alte structuri ale imaginarului medieval este relaţia dintre sacru şi profan (repartizată pe cele două registre: religios şi laic, fiecare sub-împărţit în două alte sub-categorii, aflate dihotomic sub semnul valorii acreditate sau negate); relaţia este prolifică atât în zona reprezentărilor „artistice", cât şi pentru mentalităţi. Bipolaritatea pozitiv-negativ generează şi consacră diverse modalităţi de transmitere a informaţiei codificate arhetipal, fie prin ceea ce putem numi lumea cotidianului (mama, ca Vestală a focului, dar şi vrăjitoarea sau descântătoarea; fiul, ca moştenitor care ia în stăpânire castelul sau casa, dar şi slujitorul care trădează sau fură), fie în cel ritualic, sacralizat. Unitatea narativă funcţională poate fi considerat mitul, foarte activ în structurile de mentalitate ale medievalităţii româneşti, prins într-un „reglaj" continuu între trecut, realitate şi imaginar, dar şi între acesta şi mozaicul istoric (când se blochează timpul şi naraţiunea, precum în miturile întemeierii, el se desfăşoară *ab origine*).

Acest proces al proiecţiilor continue *illo tempore*, schematic, comun, în definitiv, tuturor epocilor istorice ale „premodernităţii", răspunde în evul mediu unei structuri ideologice reale, impuse gândirii colective de evenimente istorice, dar şi de credinţa creştină. Cele mai importante roluri sunt jucate de puterea laică şi de Biserică, instituţii

reprezentate mai ales dincolo de timpul cotidian, pe toate coordonatele de mentalitate. De fapt, marile momente spectaculare ale istoriei se desfăşoară între uman şi divin, prin ceremonial sau ritual, şi în înfruntarea alterităţii (păgâne) – chiar dacă gestionate de instituţii diferite (puterea laică – puterea clericală), cu ideologii în principiu necoincidente şi cu teleologii bine delimitate.

Spre diferenţă de imaginarul occidental, în imaginarul local (românesc) nu au loc rupturi decisive de nivel care să ducă la noi stratificări ale reprezentărilor şi nici la individualizări tematice disjuncte; nu în spaţiul culturii scrise şi cu atât mai puţin în cea orală. Diverşi factori au contribuit la sedimentarea relaţiei dintre eul istoric şi eul mitic, precum schimbul permanent de informaţie între palierele sistemului, dar şi caracterul mnemotehnic al culturii populare – ea constituia, totodată, manifestarea „artistică" obişnuită; singura practicată, de altfel, o lungă perioadă. Mitul ajunge să se infiltreze în „realitate" foarte uşor, ca o modalitate de legitimare a identităţii colective, prin simpla povestire sau legendă.

Confuzia dintre mit şi istorie începe să prindă contur, în cultura scrisă, încă din etapa cronicilor în slavonă şi germană; imaginarul colectiv absoarbe faptul istoric, (re)povestit ca o legendă; ajunge să simbolizeze concretul şi să-l constrângă în timp să se asemene trecutului exemplar. Mecanismul imaginativ de suprapunere a nucleului epic cu circulaţie orală peste evenimentul istoric este „perfecţionat" cu ajutorul cronicilor redactate în slavonă în secolul XVI (de tipul lucrărilor lui Macarie, Eftimie şi Azarie, clerici cu înaltă poziţie şi cu influenţă la curtea domnească a Moldovei, dar şi a scrierii lui Gavriil Protul, *Viaţa patriarhului Nifon*).

Literatura hagiografică adaugă şi ea un exerciţiu de traducere a substratului istoric în imaginar, mutând definitiv accentul pe reprezentările mirabilului de tip religios (pot fi adăugate aici şi scrierile de secol XV datorate lui Grigorie Ţamblac). Spre exemplu, aducerea unor relicve sacre avea ca motiv oficial înzestrarea ctitoriilor religioase şi obţinerea unui protectorat divin; pe de altă parte, chiar înălţarea bisericilor şi adăpostirea acestor moaşte după 1453 consti-

tuiau, în sine, acte de ocrotire de către domnitori sau boieri români bine-credincioşi a ortodoxiei în general. Dincolo de binecuvântarea dată de aşezământul respectiv, atât puterea politică, cât şi biserica lucrau practic nedisimulat şi la consolidarea propriei imagini, transmise prin structurile imaginarului colectiv, folosit ca modalitate de întărire politică a prestigiului şi a autorităţii lor.

Sub presiunea modelelor bizantine, de tipul cronicii lui Manasses şi al hagiografiilor, trio-ul cărturăresc amintit selectează pentru cronici un corpus de informaţii cu o intensă circulaţie mai curând nescrisă. Prin alegerile lor, sunt puse în valoare zonele de coincidenţă ale imaginarului cult cu cel popular, fapt care atestă urmărirea de către autorii medievali a unui posibil orizont de aşteptare al cititorului sau al ascultătorului lor, de la comanditar la posteritate.

Mitul şi modelul ajung să susţină şi în cazul de faţă realitatea istorică, ce îşi baza discursul mobilizator pe nevoia de reconfirmare a victoriilor în numele credinţei (linia constantiniană), pe continuitate (motivul cetăţii asediate fără succes) şi pe apartenenţă (motivul tradiţiei) la un grup etnic sudat religios şi cu o moştenire nobilă. Dat fiind că au creat o mitologie medievală cu valenţe istorice şi au menţinut-o (mai mult în formele oralităţii) pe structurile pre-creştine ale arhetipalului, dar cu motivaţii religioase, românii transformă imaginarul într-o formulă a rezistenţei ortodoxe, culturale şi identitare. Celebra şi funcţionala dihotomie occidentală natură-cultură (altfel spus, sat-oraş, propusă de Le Goff) la noi mult timp nu este relevantă, pentru că în condiţiile istorice respective şi sub presiuni militare şi religioase continue, imaginarul popular este absorbit direct în istoriografie; el se întâlneşte aici, pe de altă parte, şi cu simbolismul bizantin integrat de instituţiile puterii. Precum la Dosoftei, în *Psaltirea pre versuri tocmită*, sacrul (religiosul) traversează palierul istoriei şi se configurează ca mit, iar mitul, prin discursul creştin, revine către istorie (precum în iconografia murală). Astfel se declanşează multiple circuite de simbolizare, care uneori se intersectează şi dau seamă de o cultură orală dinamică, omogenă în cele din urmă, jalonată de mituri

construite solid, dintre care cele mai importante se bazează pe modelele puterii, laice sau religioase, culte sau populare.

> Apelul la tradiţii (mai ales la cele păstrate în depozitele folclorice) pentru refacerea unei epoci sau explicarea unui anumit proces nu va fi contestat la noi decât foarte târziu, în ultimii ani ai secolului al XVII-lea, când un Constantin Cantacuzino stolnicul, spirit eminamente pozitiv, nu mai este dispus să-şi întemeieze judecăţile decât pe izvoare certe. Istoriografii români (pentru noi şi „scriitori") de dinaintea lui oficializaseră acele construcţii narative care îşi alegeau subiectele cu predilecţie din perioada „începuturilor". Aşa s-a făcut că letopiseţele (dar nu numai ele), înglobând în firul expunerii surse diverse, au transcris – pentru primele „momente" de care românitatea „îşi aducea aminte" – nişte splendide povestiri (tradiţii ale descălecatului li s-a spus, fie ale „celui dintâi", cel din Italia, fie ale „celui de-al doilea")… (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 131-32)

Întemeietorul de ţară

Gândirea medievală redată în „literatura" vremii, precum, printre altele, istoriografia şi cărţile populare, în linia credinţei ortodoxe, subordonează întreaga creştinătate unei instanţe superioare incontestabile, situate în descendenţa imediată a divinităţii. Ei, delegate pentru a guverna şi a gestiona comunităţile şi culturile creştine, îi este acordat dreptul inalienabil al judecăţii în plan terestru. Spre diferenţă de occident, Bizanţul şi zonele sale de influenţă, precum Ţările Române, nu operează disocieri (în principiu) între regalitate şi funcţia sacerdotală (Pippidi 50-58). Împărat sau voievod, ipostaza supremă a vieţii pe pământ moşteneşte natura christică duală, cumulând spiritualul şi materia într-un unic „uns al lui Dumnezeu". Ca urmaş al basileilor, voievodul român reiterează şi el funcţia de judecător, înscriind în imaginar, prin codul regalităţii, un mit totalizator al *pattern*-ului de sorginte divină.

> Unde Domnul Dumnezeu, carele mai nainte de a zidi lumea au cunoscut şi au ales vasele Tale (cum zice Apostolul) acela dară ce au cunoscut şi pre Măria Ta ales vas şi au orânduit spre oblăduirea Ţării şi a rodului nostru românesc cărui şi bătrân moşnean eşti… (Movilă 187).

Întregul ev mediu românesc, după cum atestă temele politice reţinute de scrierile locale, este marcat în cultură de obsesia recuperării trecutului − aspect pe care, într-un alt context motivaţional, inclusiv fanarioţii îl vor cultiva şi îl vor susţine financiar (Lemny, *Sensibilitate şi istorie* 146-206) – şi de refacerea unei istorii des contestate (dat fiind tocmai numărul redus al mărturiilor materiale). Mişcarea amplă de reintegrare a modelelor şi, totodată, de legitimare a prezentului prin ancorare în trecut foloseşte mitul şi modelul istoric ca principale instrumente de actualizare. Dacă în occidentul european, în unele locuri, imaginarul medieval al puterii se consolidează în jurul figurii „romanţate" a cavalerului cruciat (cum se poate vedea şi din analizele datorate lui Jacques Le Goff – un imaginar oglindit de numeroasele creaţii „literare"), în spaţiul românesc, mai ales istoriografia, cărţile populare, legendele şi miturile preiau şi păstrează tipologia locală a eroicului (laic; pentru cel religios, hagiografiile).

Presiunea evenimenţialului şi a politicii mereu defensive generează câteva dihotomii situate în centrul sistemului reprezentărilor imaginare, sub semnul mitului întemeierii. Între eroul civilizator şi forţele externe distructive, între voievodul creştin şi alteritatea păgână este figurată aceeaşi distanţă ca între lumină şi întuneric (în sens teologic) sau ca între construcţie şi demolare; spre exemplu, pictura murală exterioară de la Voroneţ, Sucevița şi Moldoviţa, când reflectă temele mobilizatoare, pune în termenii paradigmei demonicului legea mahomedană, figurând, cu aceleaşi conotaţii ale Căderii, iadul şi istoria reală.

Modelul pentru refacerea traseului istoric al existenţei unei colectivităţi se regăsea, aşa cum se spune şi în *Chiriacodromion*, în textele sfinte. Cu un astfel de exemplu şi de sprijin moral în sursele

credinţei, cărturarii români, clerici sau laici, deşi apelează la figuri şi la fapte reale atunci când caută să fixeze reperele fondării neamului lor, ajung în timp la transformarea istoriei în mit şi la supradimensionarea legendară a personajului central, strămoşul.

> Ce Sţitia coprinde loc mult, nu numai al nostru, ce închide şi Ardealul şi Ţara Muntenească şi câmpii preste Nistru, de coprinde o parte mare şi din Ţara Leşească… (Ureche 8)

Aceasta ar fi patria primordială din mitologia medievalităţii româneşti. O teratologie proiectată la început timid într-o lumină sacră, pentru că arhetipul nu are dimensiunile uriaşe din cosmogoniile greceşti sau orientale, ci limitele geografice ale unui teritoriu real. Totuşi, întâiul descălecător, Traian, prezent mai târziu la Miron Costin (precum şi în *Letopiseţul anonim al Moldovei*), nu figurează la Grigore Ureche, în prima mare scriere istoriografică a „ţării". Latinitatea răzbate doar prin manifestările lingvistice, consecinţă a trecerii oştilor „Râmului" peste pământul sciţilor, unde au iernat în numeroase rânduri. Mărturie pentru aceasta stau urmele materiale, „movili mari şi mici şi şanţuri pre Nistru, pre Prut, prin codri…" (Ureche 10). La primii cărturari, tema originii romane încă nu îl fixează istoric pe „civilizator", ci rămâne mai aproape de informaţia comună, cu caracter general şi mai curând topografic. Geografia primordială este mai relevantă deocamdată decât identitatea etnică a strămoşului.

Memoria colectivă, după cum apreciază cercetătorii religiilor, nu păstrează evenimentul sub raportul istoricităţii sale mai mult de 300 de ani. De aceea, mai bine conturate în cronici apar descălecatele Moldovei şi Munteniei din secolul XIV. Totuşi, Miron Costin, îndeosebi pentru lectorii străini ai scrierilor sale, va insista asupra traseului în istorie al românilor şi asupra originii lor daco-romane, nu fără a trimite la situaţia lor dificilă, cauzată de otomani:

> Dar îngăduie cel puţin să arăt în cuvinte simple de unde se trage neamul moldovenilor, să dezvălui aceasta lumii şi câtă vreme mai sunt vii moldovenii robiţi sub cruda tiranie… (218, 245).

Pentru a acredita această proveniență nobilă și a-l susține pe Ureche − „noi de la Râm ne tragem” (9) − , cronicarul recurge atât la surse istorice regionale (din care extrage însă argumente nu foarte clare și puține informații), cât și la memoria colectivă (oricât de vagă).

Pe de altă parte, absența din imaginarul istoriografic al culturii noastre medievale a unor mituri cosmogonice, precum cele orientale, aparent denotă o lipsă de fantezie sau chiar o deficiență mitologică. Altfel decât cronicile rusești și cronicile slavilor apuseni, cele din secolul XVI, cu tradiție în a îngloba nuclee de legendă, scrierile românești omit până spre 1650 povestirile orale, nedepășind „stilul inscripțional”. O excepție ar putea fi considerată legenda fraților eponimi, păstrată în *Cronica moldo-rusă* (*Cronicile slavo-române* 158-59). Această „descoperire a propriei Antichități” (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 131) va fi abandonată chiar prin exercițiul istoriografic al lui Ureche, care utilizează critic mai multe izvoare și formulează, destul de sigur pe afirmațiile sale, prima teză a „descălecatului” roman (deși nenumindu-l pe Traian).

De fapt, canonul letopisețului nu permitea introducerea în corpusul istoriografic, care se voia obiectiv și corect, a elementelor neverificabile ce țineau de imaginarul popular. De aceea, scrierile polone ale lui Miron Costin și *Sama de cuvinte* a lui Neculce – ca să nu numesc decât două exemple anterioare *Descrierii Moldovei* – sunt lucrări separate de cronică și au un alt caracter, așa cum își asumă de altfel autorii lor. Cum se explică totuși iruperea legendei în letopiseț acolo unde istoriografia nu practica apelul la povestirile populare despre întemeiere? Ce rațiuni au impus abaterea de la regulă?

Nimic altceva, cred, decât necesitatea fixării în textul istoric a unor repere simbolice, cunoscute și vehiculate de memoria colectivă, dacă nu întotdeauna prin urmele materiale; aceasta, nu doar din rațiuni livrești, pentru a fixa o imagine complexă, ci și ca răspuns la mișcarea istoriografică regională, care provoca astfel de scrieri, dar și astfel de reacții. Mitul întemeietorului răspunde pe deplin nevoii resimțite de cărturari de a recupera începuturile, de a opune presiunilor externe un

arhetip şi o identitate naţională apărată şi prin prestigiul originii latine. Asumarea descendenţei, în scrierile polone ale lui Miron Costin, consonante cu fragmentul din *Analele slavone* cuprinse în *Letopiseţul Cantacuzinesc* şi cu cronica lui Ureche, configurează în palierul culturii scrise perimetrul sacru al mitului etnogenezei, dat de „descălecatul" lui Traian (numit sau nu), cu totul diferit de vaga întemeiere datorată fraţilor eponimi. Acest din urmă motiv narativ al originii aşeza imaginarul popular românesc în rândul tradiţiilor din spaţiul european care aveau ca model imaginea fondatorilor mitici ai civilizaţiei Romei: Romulus şi Remus.[26]

Istoria trece în mit prin sacrificiu, iar civilizaţia supravieţuieşte prin urmele ei materiale şi prin jertfă. De aceea, descălecatul lui Traian are la bază nu doar structurile unui ritual civilizator (înfruntarea dintre două forţe, victoria celei mai puternice, apoi contopirea lor), ci şi *topos*-ul construcţiei unei lumi noi, având ca necesară piatră de temelie jertfa de sine a căpeteniei locale: Decebal.

> … [Traian, n.n.] a ridicat oaste nenumărată … şi el însuşi era oştean în oastea lui. A luat cu sine chiar şi mai mulţi, pentru colonizare cu soţiile gospodarilor … ; a pornit pe faţă la luptă cu puteri neîntrecute împotriva dacilor. Iar Decebal, rege războinic, a trecut călărimea lui peste Dunăre în Missia şi a dat o luptă aprigă împotriva romanilor. Dar întrecerea … a pierdut-o în faţa romanilor, care pe atunci erau mai bărbaţi şi mai răbdători la suferinţele războiului din câţi a văzut lumea vreodat. Traian rămase învingător pe malul Dunării … . Romanii nu-i putură scoate pe daci din hora lui Mars până ce nu căzu în luptă însuşi regele lor. (Miron Costin 246)

Imaginarul nu omite nimic în preluarea figurii istorice, respectând toate schemele de memorare a realităţii şi de proiectare *illo tempore*: noul rege civilizator stabileşte legătura dintre cele două

[26] Pentru o analiză excelentă a rolului jucat de mitul fraţilor eponimi în imaginarul politic al întemeierii Constantinopolului, vezi Dagron, *Naissance d'une capitale.*

„stări" ale lumii („a zidit un pod de piatră peste Dunăre, ca o minune… ", notează Costin în acelaşi loc) şi începe a guverna teritoriul cucerit după legea romană (cronicarul nelăsând să-i scape nici acest prilej pentru a milita politic în faţa puterii polone pentru lupta comună anti-otomană):

> Traian împarte acele pământuri şi aşează pe romani în Dacia Inferioară, iar în cetăţi pune căpetenii, domini, din care se trag până astăzi, în amândouă aceste ţări, domnii, dar numai numele le-a rămas sub cruda tiranie turcească. (246)

Mircea Eliade notează în *Meşterul Manole* o concluzie pe care şi istoriografia, şi imaginarul medieval românesc o confirmă, şi anume că în orice cultură există un mit central care o reprezintă şi care se găseşte în toate marile sale creaţii (43). Dintr-o istorie trăită sub semnul ameninţării şi al instabilităţii, imaginarul istoriografic preia în principal din folclorul local motivul jertfei, integrând astfel şi un important element comun al mitologiilor balcanice. Eliade scrie în acelaşi loc despre *Monastirea Argeşului* că românii au ales-o pentru că

> ... sufletul lor se recunoaşte în mitul sacrificiului suprem, care face să dureze o operă construită de mâna omului, fie o catedrală, o ţară sau o colibă. (44)

Aceeaşi structură este dezvăluită şi de fragmentul din *Cronica moldo-rusă* (aflată în relaţie cu cronica putneană, în varianta sbornicului de la Slatina) despre fraţii Roman şi Vlahata, predecesorii lui Dragoş-Vodă. Întemeierea „după legea vechilor râmleni" a ţării Maramureşului are la bază, conform legendei, pierderea de către aceştia, în teritoriile de provenienţă, a familiilor şi a vetrelor de civilizaţie. Noul „rost" clădit astfel pe jertfă este rezultatul acreditat al împlinirii unui ritual, asemănător aici cosmogoniilor. Din această populaţie, continuatoare a „legii creştine greceşti" (a ortodoxismului bizantin), va „descăleca" în secolul XIV, în Moldova, Dragoş. Frag-

mentul certifică, prin lanţul descendenţelor, originea latină a moldovenilor, nu însă şi a credinţei lor, moştenitoare a Constantinopolului.

Mitul celor doi fraţi, Roman şi Vlahata, răspunde de asemenea modelului balcanic, de provenienţă pre-creştină, reluat în „legendele despre începătorii de seminţii" (Mazilu, *Literatura română în epoca Renaşterii* 259), prezenţi în textele sfinte, dar şi în letopiseţele ruseşti şi în scrierile care au circulat în spaţiul românesc, până la *Hresmologhionul* lui Paisie Ligaridis (Mazilu 134). În lumina timpului, în istoriografia internă se aşează un mileniu tăcut între cele două descălecate: primul, civilizator, al doilea, de re-întemeiere pe structuri ritualice, în spaţiul astfel sacralizat al Moldovei şi al Munteniei.

Letopiseţul lui Ureche păstrează şi el amintirea unei societăţi pastorale, surprinse în trecerea sa cinegetică (nu întâmplător) înspre noile teritorii. Ne aflăm mai aproape de cultura paleolitică şi de reprezentările cultice animaliere, de credinţele şi de „profesiunile" care transformă în timp „ideologia" vânătorii într-una predominant pastorală. Această mărturie din cronica lui Ureche – ritualul întemeierii (statale) – include şi ea naraţiunea vânătorii arhetipale şi descrie înfiinţarea unei vetre de civilizaţie într-un nou teritoriu:

> ... că umblându păstorii de la Ardeal, ce să chiiamă Maramoroş, în munţi cu dobitoacele, au dat de o hiară ce să chiiamă bour şi după multă goană au gonit-o prin munţi cu dulăi, o au scos la şesul apei Moldovei. Acolo fiindu şi hiara obosită, au ucis-o la locu unde să chiiamă acum Bourenii, daca s-au discălicat sat. Şi hierul ţării sau pecetea cap de bour să însemnează. Şi căţeaua cu care au gonit hiara aceia au crăpat, pre carea o au chiemat-o Molda, iară apei de pre numele căţelii Moldei, i-au zis Molda, sau cumu-i zic unii, Moldova. Ajijderea şi ţării, dipre numele apei i-au pus numele Moldova. (Ureche 8)

Iată aşadar nucleul mitului descălecatului asumat de o comunitate arhaică, reflex al imaginarului popular, acolo unde acest

tip de (re)întemeiere totemică este coroborat cu vechea etnogeneză daco-romană.

Faţă de completarea lui Ureche din capitolul „Dinceputul domniilor vă leatul 6867”:

> Într-acei păstori ce au nemeritu locul acesta, fost-au şi Dragoş, carile au venit de la Maramoroş, carile să vediia şi mai de cinste şi mai de folos decâtu toţi, pre carile cu toţii l-au pus mai mare şi purtătoriu lor. (14),

lucrarea *Cronica moldo-rusă* şi (cu atât mai important) *Descrierea Moldovei* a lui Cantemir includ trecerea de la comunitatea pastorală la cea ierarhizată după legea medievalităţii. Dragoş devine tânărul voievod, singurul în măsură să fondeze şi să stăpânească peste o ţară; destinul îi este prestabilit, căci, fiind purtător al însemnelor divine, reiterează actul creaţiei şi al civilizării lumii. El a fost

> ... ridicat domn şi voievod şi de atunci s-a început, cu voia lui Dumnezeu, Ţara Moldovei. (*Cronicile slavo-române* 160)

Cu mult mai atent la detalii, dar şi la schemele şi simbolurile naraţiunii, Miron Costin, în *Poema polonă*, prezintă mitul urmând structurile universale: statutul princiar al vânătorului, împotrivirea mamei la plecarea fiului, părăsirea comunităţii tradiţionale, animalul gonaci şi cel vânat, aventura cinegetică prin labirintul forestier, semnul „lustral” (apa curgătoare cu funcţia ei de purificare), muntele „cosmic”, sensul descendent al traseului iniţiatic, timpul necesar al înstăpânirii (zorile), contemplarea teritoriului ca prim act de luare în posesie a lui. Dacă majoritatea acestora intră într-un plan matricial, organic, orizontal, de dezvoltare treptată a relaţiei cu noua cucerire teritorială, parcursul are şi un sens masculin complementar, al verticalităţii: simbolul ignic şi fumul, „stâlp al cerului”, coborârea dinspre izvoare înspre vatră, întâlnirea cu bătrânul înţelept şi predarea prerogativelor puterii, uciderea animalului-totem devenit apoi emblematic (motiv autohtonizat în urma preluării unui ansamblu cine-

getic meridional), sacrificiul animalului-gonaci, înălţarea pe stâlp a capului de bour, înfiinţarea noii lumi (centrul ei fiind vatra). Etapele mitului marelui vânător, combinate cu cele ale mitului întemeierii, se fixeaxă cu ajutorul formelor simbolice ale „diurnului" (regalitatea, drumul ascendent/descendent, muntele, focul, stâlpul, suliţa) şi ale „nocturnului" (bestiarul, apa, labirintul, întunericul, vatra).

> Vânătoarea, expediţia cinegetică armată condusă de stăpânitorul feudal, era un motiv familiar cărturarilor români. O întâmplare de vânătoare furnizează elemente pentru descifrarea împrejurărilor în care urcă pe tron Vlad, fiul lui Dan I; tot printr-o vânătoare sunt materializate, la nivelul poeticii medievale, pretenţiile de moştenitor al tronului Ţării Româneşti ale lui Dan al II-lea; în fine, tot un exerciţiu cinegetic centrează legenda întemeierii Ţării Româneşti (legată de povestea naşterii lui Iancu de Hunedoara) introdusă de Paisie Ligaridis (sau de Milescu) în *Hresmologhionul* său. Este foarte probabil ca legenda „descălecatului", în forma ce o adăposteşte *Cronica moldo-rusă*, să fi căpătat contururile esenţiale din timpul lui Ştefan cel Mare, voievodul care a făcut din cultul strămoşilor domneşti, cu care-şi punea în relaţie directă propria stăpânire, o chestiune fundamentală. (Mazilu, *Literatura română în epoca Renaşterii* 261)

Realitatea istorică a începuturilor, memorată prin arhetipuri sacre şi prin simbolistica topografică şi heraldică, a impus motivul jertfei – implicit, înfruntarea morţii şi a destinului potrivnic – drept cea mai importantă coordonată a imaginarului românesc.

Corelarea descălecatului Moldovei cu cel al Munteniei conduce către semnalarea celuilalt mit, al lui Negru-vodă, identificat, în urma unor vaste discuţii ştiinţifice, cu Radu-Basarab, domn al Ţării Româneşti în secolul XIV (Mazilu, *Recitind literatura română veche* I 136-39). Legenda, în care figura personajului istoric a fost suprapusă peste cea a întemeietorului, a circulat mult în naraţiunile moldoveneşti şi în scrierile de tip compilativ din secolul XVII. Oficializarea în epocă a glisărilor de semnificaţie, pe care le regăsim şi la Miron Costin, şi modificarea liniei cronologice a faptelor au fost posibile

datorită schemei narative a mitului. Iată cum imaginarul, prin filtrul cult de această dată, îşi depăşeşte funcţia pasivă de receptacol al istoriei şi se întoarce înspre ea, prin cronică.

Negru-vodă rămâne prototipul mitic pentru întemeietorul de ţară şi de biserici. Iconografii de la Curtea de Argeş, la cererea lui Radu de la Afumaţi (mai târziu, şi a lui Pătraşcu cel Bun), îi fixează chiar „chipul" (de fapt, al lui Nicolae Alexandru). Însoţirea în aceste programe recuperatorii cu imaginea lui Neagoe Basarab, adevăratul finanţator al construcţiei religioase, a dus la asimilarea acestuia din urmă în imaginarul popular (*Monastirea Argeşului*) cu cognomenul modelului (Negru-vodă). Confuzia se va adânci atunci când Radu I Basarab va căpăta toate atributele ctitorului mitic şi astfel se va naşte un nou personaj, Radu Negru, ce acoperă cu umbra sa amintirea adevăratului ziditor de la Tismana. Imaginarul puterii a absorbit în final atât modelele populare, cât şi realitatea istoriei, căreia i-a conferit dimensiuni mitice (fondatoare pentru vechea cultură „națională").

> Încadrarea obligatorie a fenomenelor vieţii în câmpurile semantice ale simbolurilor arhetipale coincide cu procesul semnificării acestora, iar la nivelul ontologic, cu luarea în posesie a tuturor circumstanţelor realului, prin *logos*-ul culturii. Unui astfel de tratament mental i s-a inserat … întreaga şi arborescenta problematică a întemeierii. (Vasile Tudor Creţu 68)

Domnitorul cruciat

> Auzind şi văzând noi acestea, am luat sabia în mână şi cu ajutorul lui Dumnezeu, am mers împotriva duşmanilor creştinătăţii, i-am biruit şi i-am călcat în picioare şi pe toţi i-am trecut sub ascuţişul sabiei noastre. (*Cronica lui Ştefan cel Mare*)

Mitul întemeietorului cunoaşte o ultimă întrupare mitică în figura lui „Alexandru cel Bătrân şi Bun", căruia „până azi locuitorii îi slăvesc amintirea", datorită faptului că a întărit instituţia credinţei

ortodoxe, ridicând numeroase lăcaşuri de cult, şi că a continuat tradiţia civilizatorilor, construind cetăţi „din ruinele cele vechi" şi „ţinându-şi ţara lui în rânduieli şi cu puteri înfloritoare" (Miron Costin 264). De la acest personaj istoric care, „asemenea unui rege, a fost numit cel dintâi hospodar, întocmai ca un monah slăvit" (Miron Costin 265), începe glorioasa şi neliniştita dinastie a domnitorilor creştini, apărători ai ortodoxiei şi ai civilizaţiei româneşti.

Deşi supuşi destinului istoric, cei patru reprezentanţi ai mitului întemeietorului (Traian, Dragoş, Negru-vodă şi Alexandru cel Bun) sunt redaţi în cronici după un tipar impersonal şi atemporal (spre diferenţă de portretele clasice ale antichităţii, dar în spiritul literaturii creştine ortodoxe). Trecerea de la aceste caractere-model de legiuitori şi constructori la eroii-model, de la o istorie sacră la mozaicul istoriei şi al existenţei se face datorită apariţiei unui cronotop particular, politic (noul spaţiu statal, aflat într-un timp al fondării instituţiilor de drept), corelat cu o nouă tipologie voievodală, a apărătorului creştin.

Fixarea în memoria colectivă a atâtor ipostaze ale regalităţii poate fi pusă tot pe seama faptului că medievalii români au trăit sub presiunea permanentei ameninţări venite dinspre puterea otomană, asimilată în imaginarul popular, în cel istoriografic şi în programele iconografice ale lui Petru Rareş cu imaginea (anti-modelul) diavolului. A transforma un chip voievodal într-un mit, a concentra o întreagă arie imaginară în jurul eroicului şi a invoca permanent figura strămoşului cruciat denotă o grijă atentă la apelul mobilizator venit dinspre domn, ca principal agent al „ridicării la oaste" sub semnul istoriei mereu solicitante. Europa occidentală, după stăvilirea în secolul VIII a invaziei arabe în Peninsula Iberică, prin Carol de Martel şi Charlemagne, a cunoscut pericolul islamic doar în timpul cruciadelor întreprinse, din ce în ce mai slab organizate în timp şi mai puţin eficiente, până la eşecul total al proiectului militar din secolul XV. Expediţiile anti-păgâni lăsau însă acasă o lume care, paradoxal, se hrănea cu fantasmele orientale, până la a le îndrăgi şi a le introduce în propriul imaginar (după cum demonstrează, în numeroase locuri din *Imaginarul medieval*, Jacques Le Goff).

În schimb, pentru Ţările Române, orientalitatea musulmană a reprezentat timp de secole forţa militară împotriva căreia şi-au apărat nu doar teritoriile, ci şi programul cultural de edificare de lăcaşuri de cult şi planul oikonomic al credinţei lor ortodoxe.

Figura voievodului cruciat, susţinut când şi când de puterile occidentale, dar asemănat sfinţilor eroi-martiri, începe să prindă contur odată cu Mircea I Basarab, numit în 1541de un istoric german, Leunclavius, *princeps inter christianos fortissimus et acerrimus*. Cu el se instituie modelul domnitorului ce duce o politică anti-otomană sistematică, în încercarea de a menţine integritatea şi independenţa ţării sale. Îndeaproape îi urmează Iancu de Hunedoara, despre care papa Calisto III spunea că este „singurul şi cel mai puternic atlet al creştinătăţii". Se adaugă Vlad Ţepeş, al cărui renume a depăşit graniţele spaţiului românesc şi pe cele ale timpului său, vehiculat însă cu o identitate falsă, cum se ştie, în imaginarul occidental. Reprezentările româneşti l-au surprins în schimb ca pe un model intransigent, înfricoşător prin exemplaritatea pedepselor, luptător înverşunat împotriva Semilunii (Velculescu, *Între scriere şi oralitate* 10-11; Papacostea 127-38). Mărturii importante se regăsesc în scrierile călătorilor străini prin Ţările Române, aflaţi aici fie în trecere, fie ca angajaţi ai administraţiei, ai caselor domneşti sau ai celor boiereşti.

Un program amplu şi cu mai multe reuşite a fost cel al lui Ştefan III, numit „cel Mare", remarcabil datorită viziunii inspirate de panegiricul închinat împăratului Constantin I de către Eftimie, patriarhul Târnovei (Mihăilă 233-59). În relaţie cu această scriere, domnul iniţiază un program iconografic reprezentat de tablourile votive de la Pătrăuţi, Milişăuţi şi Voroneţ, în care el figurează în pandant alături de întemeietorul imperiului creştin, ca un cavaler al crucii în lupta contra otomanilor. Numit, la rându-i, de către Scaunul Pontifical, „atlet al lui Christos", este, în scrisorile trimise puterilor europene, şi autorul jurământului de credinţă şi de jertfă de sine pentru legea creştină, cu valenţe aproape mitice − considerat de aceea extrem de sugestiv şi de Eliade (*Meşterul Manole* 30-31). Ştefan nu dorea să realizeze prin programul său o preluare pasivă a moştenirii bizantine,

ci viza chiar refacerea imperiului creştin din orient şi, de aceea, reluarea concertată de către toate puterile europene a cruciadei împotriva musulmanilor, după ce el însuşi le-ar fi dat o lovitură de la nord de Dunăre. Ideea ambiţioasă a marii campanii anti-otomane nu apare doar în documentele de cancelarie sau în *Cronica putneană* (Papacostea 148-69; Pippidi 205-16). Dovadă a intrării în legendă a figurii domnului moldovean, „sama de cuvinte" a lui Neculce anunţă cele dintâi etape ale trecerii istoriei politice în imaginarul colectiv.

Utilizarea aceluiaşi panegiric eftimian leagă imaginea „cruciatului" Ştefan de scrierea lui Neagoe Basarab şi de selecţia pe care acesta o operează asupra textului bizantin. „Rugăciunea pentru ridicarea armelor", descrierea dezideratelor acestui domnitor exemplar în atitudinea sa religioasă şi revendicarea propriilor valori de la modelul constantinian suprem reflectă importanţa tipului de voievod-luptător în numele semnului sfânt al crucii:

> Neagoe, alcătuind prin adunarea trăsăturilor fundamentale ale personalităţii împăratului Constantin, compunând, deci, prin eliminarea concretului spaţial şi temporal, o „biografie" parenetică, un fel de „Ciropedie" creştină, urmăreşte impunerea unui erou exemplar. Exemplaritatea personajului (povestea vieţii lui Constantin urmează în cartea lui Neagoe pilduitoarelor existenţe ale regilor biblici) este însă vizibil desprinsă din „absolutul" creştin, coborâtă pe pământ şi modulată spre împlinirea (cu deosebire în faza „mobilizărilor" spirituale) unor ţeluri particulare şi naţionale. (Mazilu, *Literatura română în epoca Renaşterii* 234)

Dincolo de modelul *Învăţăturilor lui Neagoe Basarab*, în care programul politic al domnului isihast (portret fără trăsături particulare) are o amplă vocaţie creştină şi este aşezat în descendenţa directă a voinţei de inspiraţie divină a lui Constantin I, domnii celor trei ţări româneşti şi-au păstrat individualitatea în cadrul imaginarului cult (reflectat în cronici şi letopiseţe); la trecerea în legendele şi în poveştile populare, ei s-au apropiat de modelul religios al sfinţilor-eroi cărora au început să le „semene" – pomeniţi des în *Jitii, Minee* şi

Sinaxare. Atitudinea exemplară a unora dintre domnii români, aşa cum este ea mărturisită de realizările lor cultural-religioase şi de textele istoriografice, a dus la analogia cu faptele marilor mărturisitori ai credinţei, iar sacrificiul lor, motivat ideologic, a căpătat o valenţă sacră în imaginarul colectiv. Vocaţia eroică manifestată în spaţiul vieţii laice răspunde prin această alăturare hagiografiilor, în care portretele de sfinţi depăşesc, prin dinamismul descrierii, canonul literar sau pe cel figurativ al picturii bizantine. Portretul lui Ştefan, realizat de Vasile Popovici la trei secole mai târziu şi păstrat la Mănăstirea Putna, precum şi figura lui Eustatie Plachida pot fi privite ca două reacţii complementare la acelaşi fenomen: contaminarea dintre istorie şi imaginar, într-un schimb fecund de semnificaţii ce înscriu personajele în paradigma puterii sacre.

Proiecţia arhetipală întâlneşte din nou ipostazele culturale ale epocii, în hagiografii. Imaginarul oferă codului eroic structura de basm a iniţierii – proba şi depăşirea acesteia – , atât în povestirile cronicăreşti (mai ales în letopiseţele moldoveneşti, mai atente la traseul meritoriu al personajelor), cât şi în paginile vieţilor de sfinţi, acolo unde miraculosul irupe continuu în profan (cazul *Jitiei Sfântului Gheorghe* din *Mineele* râmnicene, a *Jitiei Sfântului Tiron* din *Cazania* lui Varlaam, a *Jitiei Sfântului Sisinie* din *Codex Sturdzanus*).

Pornindu-se de la situaţii reale, ca în cazul martirului Gheorghe, tras pe roată şi decapitat în Nicomedia sub Granis Varius în anul 284, sfinţii ajung să fie integraţi în imaginarul puterii locale cu o nouă semnificaţie ideologică, cea a rezistenţei naţionale. Dacă ar fi să aleg un exemplu edificator pentru această tendinţă de integrare a modelelor vetero- şi neo-testamentare, precum şi a apărătorilor ulteriori ai credinţei, cel mai nimerit ar fi poate Psalmul 11 („Cum veţi zice sufletului meu: Mută-te în munţi, ca o pasăre?") în prelucrarea lui Dosoftei, în care efigia regelui David poate fi echivalată atât cu un sfânt-martir, cât şi cu un voievod român:

> … Zică cât le place ceia ce n-au minte,/ De vor să mă sparie cu a lor cuvinte,/ Să fug pre la munte cu pădure deasă,/ Ca o vrăbiuţă să mâi

> fără casă./ Că iată păgânii încordară arce,/ Pun săgeţ în tulbă, să grijesc de lance/ Şi vin prin tunerec cu arce pre-amână,/ Intru să săgete pre cei fără vină./ Giurământul nu-ş ţân, hotarele strică,/ Şi de-mpăcăciune nu gândesc nemică./ Ce eu am pre Domnul care mă grijeşte,/ Din svânta sa casă ce să odihneşte …/ Vede pre cel meser şi pre tot lipsitul,/ Derepţâi şi strâmbii de pre tot pământul./ Deci strâmbătatea cine o iubeşte, / Acela el sângur sufletu ş-ureşte./ Că va ploua Domnul cu iarbă pucioasă/ Preste necuraţâi, şi holbură groasă,/ Foc şi sterevie cu năvală mare,/ Le-a trimise lanţuri, păhar de pierzare. (29)

Nu suntem departe de programul iconografic al lui Petru Rareş, de simbolistica exorcizării demonicului şi a morţii prin sculptarea pe uşile mănăstirii de la Snagov a Sfinţilor Gheorghe şi Dimitrie şi prin reprezentarea Arhanghelului Mihail, la Voroneţ, în scena cântăririi păcatelor.

Modelul lui Ştefan „cel Mare şi Sfânt" este mai apropiat de această ipostază, a conducătorului sau a îngerului militar, în timp ce Neagoe s-ar situa mai curând între linia pustnicilor înţelepţi *(Jitia Sfântului Alexie* din *Codicele de la Cohalm*) şi cea a sfinţilor militari „secunzi" (chiar dacă domnia acestuia a fost fără războaie), precum Procopie sau Mercurie.

Pentru un alt tip de situaţie, cel al ipostazierii sacrificiului în numele credinţei, au fost surprinse atât în imaginarul cult, cât şi în cel popular, figurile lui Mihai Viteazul (Pop 15-37, 129-47) şi Constantin Brâncoveanu (Pippidi 315-57); primul, simbol al unui act istoric proiectat în legendă, al „unirii" de la 1600 – de fapt, conjunctural (Boia 22-26) − , al doilea, împlinirea supremă a modelului voievodal, în care credinţa şi cultura au fost potenţate mitic de valoarea jertfei.

Ca revers al sfârşitului tragic sub semnul martiriului (moartea lui Mihai Viteazul în *Letopiseţul Cantacuzinesc* sau a lui Ion-vodă la Cahul, în letopiseţul lui Ureche), imaginarul a fixat şi o altă tipologie domnească, aflată sub incidenţa anti-modelelor creştine, situate aşadar în relaţie cu imaginarul păcatului şi al implicitei puniţii divine:

voievodul necredincios, ucigaşul păgân, veneticul, ambiţiosul supus Porţii, vicleanul, uneltitorul, imoralul etc.

Principiul etic funcţionează atât în cazul „intransigenţilor" cărturari moldoveni, cât şi în subiectivele cronici de familie ale muntenilor. Credinţa şi datoria faţă de domn, la rându-i „supus ţării şi lui Dumnezeu", dau criteriul moral suprem după care este ierarhizat şi judecat evenimenţialul. Acolo unde istoria, sub voinţa divină, nu intervine coercitiv, imaginarul îşi pune în funcţiune sistemul grilelor lui de prelucrare şi de codificare, pe coordonatele mentalităţilor generale. Încrederea în destinul justiţiar, care, în urma vinei, atrage pedeapsa binemeritată, aşează medievalitatea în descendenţa unei gândiri antice de tip mitic, la dispoziţia unei divinităţi a cărei judecată, proiectată eschatologic, va reface în mod indubitabil dreapta ierarhie a valorilor (departe însă de justiţia politică şi de justiţia de drept, aşa cum erau ele definite şi exercitate în practica multor state europene). Pe fundalul exemplelor din Geneză sau din Apocalipsă, anti-modelele regalităţii sunt comentate cu tonul mustrător şi expresiv paremiologic din *Gesta romanorum* şi *Albinuşa,* din textele parenetice (Mazilu, *Recitind literatura română veche* II 228-331) şi din *Istoria ieroglifică*.

Pentru această lume medievală aflată în căutarea (naturală a) dreptei-măsuri, scrierile de genul celei a egumenului Eftimie sau al letopiseţului lui Neculce aplică în ierarhizarea lumilor imaginare o etică ortodoxă de tip coercitiv, dar care se înclină în favoarea deciziilor autocrate, până la acceptarea voievodului drept model formativ, deşi era şi un „degrabă vărsătoriu de sânge nevinovat".

Totuşi, violenţa acestor secole ale regalităţii militante, ce se revendică din cea mai înfricoşătoare putere în care crede şi pe care o respectă omul medieval – divinitatea însăşi − , menţine în echilibru mersul lumii (creştine) şi relaţia dintre laic şi religios. *Summum* al modelelor voievodale, Alexandru Macedon − întemeietor de cetăţi şi civilizator, monarh „elin" convertit la creştinism (!) în urma unor apariţii mirabile de sfinţi, apărător al credinţei, fiu şi soţ respectuos, autocrat drept, judecător imparţial – ocupă o poziţie centrală în sistemul rolurilor emblematice proiectate în imaginarul medieval.

Fondator de civilizație, figură foarte populară la nivelul comunității, el dublează într-o oarecare măsură modelul politico-religios şi cultural al lui Constantin I. Eroul *Alexăndriei* (text din *Codex Neagoeanus*), deşi este adaptarea locală a unui personaj străin, întruchipează suma atributelor regalităţii, atât de dragi imaginaţiei mitizante româneşti (Moraru 60-82). *Alexăndria*, roman pseudo-cavaleresc al iniţierii viitorului autocrat, este şi o naraţiune în spirit hagiografic, ce fixează în cultura şi în imaginarul medieval românesc figura apologetului militar – cunoscută şi din scrierea *Varlaam şi Ioasaf*, în reuşita variantă din 1648 datorată lui Udrişte Năsturel (vezi mai ales Mazilu).

Structurile imaginarului sunt oglindite şi de celelalte cărţi populare − mărturie a capacităţii localnicilor de a adapta creativ textele cu circulaţie europeană − , dacă luăm în considerare faptul că letopiseţele şi cronicile, în afara mitului întemeietorului şi a modelelor voievodale, surprind eroicul doar în limitele evenimentului principal. În schimb, acolo unde intervin apologurile sau reflecţiile baroce, ne aflăm în prezenţa anti-modelelor, care urmează a fi condamnate de istorie, de divinitate şi de memoria colectivă, sau în apropierea unor destine curmate violent, uneori injust (de fapt, atipic):

> Şi aşea, scârbindu-se împărăţiia, l-au mazilit pre Constantin-vodă şi au dat domniia lui Ştefan-vodă Tomşii. Nu i-au folosit lui Constantin-vodă uricile ce avea de la împărăţie, date tatâne-său, de domniie vecinică, lui, şi feciorilor lui, şi nepoţilor lui, că turcul cu vreme dă, cu vreme ia, precum iaste vremea, aşea lasă, blându cându iaste vreme de blândeţe, sămeţu cându iaste vreme de sămeţiie. Creştinului niceodată cuvântul nu-l ţine, nice ieste a-l amăgi, toate precum ieste vremea face. (Miron Costin 26)

Acest model formativ al domnitorului dedicat până la sacrificiu misiunii sale – încadrate atât de codurile regionale ale pseudo-vasalităţii, cât şi de dreptul cutumiar sau de circumstanţele istorice – se situează între termenii complementari ai puterii creştine: milostenie şi spirit militant; deşi nu întotdeauna convergenţi, ei au reprezentat un program politic în principal de influență bizantină.

De la tron la „codurile vasalităţii”,[27] spre o lume a fanteziei

> Cu nemica omul mai asemenea lui Dumnezău (ales împăraţii, craii, domnii şi alţi stăpânitori) nu iaste, fără ca făcutul de bine şi de folos de obşte, cât pren omeneasca, zicem, putinţă iaste; căci precum Dumnezău făcătoriu şi ziditoriu tuturor pricinilor iaste, aşa şi pronoitis şi otcârmuitoriu şi păzitoriu de obşte şi toatei fiinţe de bine făcătoriu iaste. (Radu Greceanu şi Şerban Greceanu, *Mărgăritare adică Cuvinte de multe feliuri a celui întru sfinţi Părintelui nostru Ioan Arhiepiscopul Ţarigradului a lui Zlatoust*, 1691. BAR: CVR II 91, f 1^{r} -10)

În textele de genul acestei *Predoslovii*, scrise de fraţii Greceanu şi închinate lui „Io Constantin Basarab Voievod”, ca şi în cartea neagoeană de învăţătură, chipul idealizat al domnitorului caută să răspundă şi programului general al politicilor militare locale, şi celui de guvernare creştină, care are drept suport moral şi drept etică a judecăţii dogma religioasă. Din principiu, ca „uns” al divinităţii, autocratul substituie instanţa supremă atunci când veghează atent asupra credincioşilor, după cum autorii notează în acelaşi loc:

> Ce lucru mai bun şi mai dumnezeesc supt soare iaste, prea luminate şi înălţate Doamne, decât binele şi folosul de obşte … . Coboară dară Măria Ta, ca un adevărat şi pre legi domn, mult silindu-te şi nevoind cu orice mijloc de a aduce şi ştiinţă în sufletele omeneşti, lucru iubit de Dumnezeu şi folos de obşte, mai vârtos rodului nostru românesc…

[27] Folosesc convenţional expresia „codurile vasalităţii”, cu toate că termenul de vasalitate serveşte descrierii unei alte realităţi istorice, politice şi ritualice, a evului mediu occidental. În cadrul relaţiei dintre stăpân şi supus, cred că e mai corect pentru evul mediu românesc să vorbim despre „fidelitate” şi „datorie”. Aici, are însă valoarea unei denumiri generice.

Deşi majoritatea cărturarilor s-a folosit în construcția textelor de filosofii greci (sporadic), de lucrări parenetice bizantine (Mazilu, *Recitind literatura română veche* II 307) sau de „noutăţi" occidentale, scriitorii nu au reuşit să traseze teoretic modele funcționale de conducători, corespunzătoare liniilor concrete de acțiune. Chiar atunci când programul de domnie al lui Ştefan şi scrierea lui Neagoe, mai clare ideologic, au apelat la figura constantiniană, nu s-a preluat nimic specific dinspre Bizanț pentru exercițiul guvernării cotidiene.

Spre exemplu, în a doua parte a *Învăţăturilor*, în mod explicit, textul ia cunoscuta turnură pragmatică, prin trimiterile (în vocabular politic local) la momentele importante ale ceremonialului de curte − masa împreună cu boierii, primirea solilor, adunările de judecată şi luarea deciziilor, „milostivirea", sfatul domnesc − sau la atitudinea în/față de război. Aceste fragmente de viață politică, redate cu un mare grad de generalitate, sunt clarificate însă prin pilde şi prin parabole biblice. Spre exemplu, plecând de la interesanta alegorie sfat boieresc–grădină, Neagoe construieşte, pe suportul moralei creştine şi al celor 10 porunci, o etică asemănătoare ca tonalitate cu învățăturile christice, părăsind realitatea. Traseul comportamental al domnului îl urmează îndeaproape pe cel al lui Iisus şi al apostolilor săi; ales de divinitate, tânărul voievod este aşezat în imediata descendenţă a Mântuitorului, având menirea de a se dovedi (doar) apărător demn al dreptei credinţe, apologet şi zelos practicant ortodox.

Toate aceste momente selectate de Neagoe în programul său inițiatic circumscriu *topoï* specifici, ce ordonează istoria vieții la Curte, pe care o transferă prin reprezentări arhetipale în imaginarul medieval. Masa, cu simbolistica ei mitică, a circularității, a valorilor fraternității şi ale întâlnirii familiale, îşi află modelul creştin absolut în Cina cea de Taină [anti-modelul local, sancționat în istoriografie mai târziu, dar şi în imaginarul colectiv, este dat de comportamentul lui Alexandru Lăpuşneanu sau al lui Mihnea-vodă în episodul uciderii boierilor la petrecere, pe fundalul relațiilor încordate dintre instituțiile pe care aceştia le reprezentau (Pippidi 164-84)]. Sala Tronului este prin excelență spațiul politic în care se desfăşoară ceremonialul

primirii solilor (ipostaziat şi în pictură: curtea lui Ţepeş), dar şi al judecăţii şi al milosteniei domneşti, puse sub semnul dreptei-credinţe. Câmpul de luptă reprezintă *topos*-ul cel mai puternic conotat, dramatizat atât în imaginarul cărturăresc, cât şi în cel colectiv (la fel, la Neagoe). Întreaga organizare scenografică a lumii creştine, pe care un fiu de domn trebuie să înveţe să o guverneze, serveşte pentru a reda spectaculos trama evenimenţială din jurul domniilor, comploturile sau campaniile militare aşezate sub semnul credinţei-reper.

Cronicile medievale, în schimb, pun mai mult în lumină vocaţia eroicului, deşi tot prin naraţiunile legendare ale confruntărilor armate şi prin proiecţiile în imaginar, pe structuri de mit, ale momentelor victorioase; în acelaşi timp însă, autorii manifestă un interes particular pentru episoadele sociale, şi nu oricum, ci în cadrul unei istoriografii dramatice şi moralizatoare:

> Având Radul-vodă o fată din trupul lui, să fie fugit cu o slugă, ieşind pre o fereastră din curţile domneşti din cetatea Hârlăului. Şi s-au ascuns în codru. Şi au făcut Radul-vodă năvod de oamen şi au găsit-o în mijlocul codrului, la o fântână ce să chema Fântâna Cerbului, lângă podul de lut. Deci pre slugă l-au omorât, i-au tăiat capul, iar pre dânsa au dat-o la călugărie, de-au călugărit-o. (Neculce 20)

În timp ce etica înaltă a Curţii se sprijină mai ales pe exemplele majore ale bătăliilor câştigate împotriva otomanilor (doar câteva cazuri aici: lupta de la Codrul Cosminului, de la Ţuţora sau de la Stănileşti) şi pe transformarea în modele a unora dintre figurile voievodale, anecdotica şi insolitul, completând faţa „istoriei", ţin de comploturi, de crime domneşti sau boiereşti, de capturări şi de evadări. Există însă şi un al treilea nivel, cel al bizareriilor sau al zvonurilor, redate de cronicari în scene scurte, dar expresive şi dinamice: pildele şi istorioarele din *Sama de cuvinte,* zidirea cetăţii Poenari în vremea lui Ţepeş (Velculescu 289), apariţia unui urs în tabăra de la Cameniţa (în letopiseţul lui Neculce), invazia sălbăticiunilor în timpul ciumei (în *Letopiseţul Anonim al Moldovei*), legenda descendenţei hunilor din fauni (în pseudo-Nicolae Costin). Toate

acestea sunt exemple ale imaginarului, care îşi află şi o altă întruchipare în sbornicele-manuscrise, în *Erminii* şi în cartea populară *Întrebări şi răspunsuri,* oglindire a nevoii de mister şi de lucruri exotice.

Din nou imaginarul cult se dovedeşte a fi consonant cu cel folcloric, răspunzând unei curiozităţi fanteziste, unei

> … înclinaţii spre gratuitate şi neobişnuit, unei dorinţe de a ieşi de sub tirania banalităţii, ternului şi raţionalului. (Negrici, „Panorama prozei medievale epice în limba română" 12)

Tot de această factură sunt şi textele parabiblice care completează în manieră populară eposul biblic, în special acolo unde în el se întâlnesc inadvertenţe sau aluzii enigmatice greu de descifrat. Această replică la textele sfinte (reţinute de mintea credinciosului drept istorie străveche) a apărut atât din nevoia de compensare în faţa lucrurilor şi a locurilor comune obscure, cât şi din bucuria/nevoia de a fantaza. Unele texte sunt de provenienţă bogumilică, dar au fost integrate într-un imaginar mai relaxat ideologic, pe alocuri chiar mai puţin conformist faţă de canon. În legendele şi epistolele apocrife (*Căderea îngerilor*; *Cuvânt despre viaţa şi moartea lui Avram*; *Legenda despre Adam şi Eva, despre Moise, Solomon, Ieremia*; *Cuvânt despre lemnul crucii* etc.), în *Evangheliile lui Iacob şi Nicodim* (toate aceastea cu privire la Vechiul şi Noul Testament), în amulete şi în prosopografiile din *Erminii* şi *Întrebări şi răspunsuri*, dar şi în sbornicele-manuscrise s-a închegat un imaginar, am spune astăzi, de popularizare; el s-a inserat în cele din urmă în zona de contact dintre romanele populare şi literatura cultă, dată fiind libertatea de circulaţie a creaţiilor (orale sau livreşti) într-un sistem social permisiv. Pentru că în comunicarea culturală domina oralitatea, a fost astfel asigurată transmiterea permanentă şi rapidă a informaţiei prin variatele forme ale povestirii: mit, zvon, legendă biblică. Cetatea de Scaun, deţinătoarea supremaţiei instituţionale, fiind centrul „lumii ca spectacol" (solemn sau anecdotic), a putut realiza şi menţine o

diversificată relație culturală cu mediile populare, prin intermediul unor structuri imaginative comune (transmise în general prin formele culturii nescrise).

Aducând sub conducerea domnitorului, din cauza deselor înfruntări armate, o jumătate din populaţia activă, deplasând o asemenea forţă (militară, dar şi forţă de muncă, forţă socială) dintr-un univers relativ paşnic, agrar, în teritoriul marilor probe eroice ale războiului, schimbând destine, şi ale celor aflaţi sub steaguri, şi ale celor rămaşi fără apărare în sate şi târguri, evul mediu a forţat şi lumea românească să suprapună mental şi simbolic iniţierea din basme cu accederea, prin codurile eroicului, la statutul suprem de cruciat al credinţei (din cronici), precum şi la mitul sfântului ucigător de balauri (din hagiografii). Frecventele apropieri între mediile de cultură şi de civilizaţie româneşti (livresc şi popular, laic şi religios) au dus şi la combinaţii insolite în imaginarul colectiv și în creațiile artistice.

În evul mediu românesc, palierul culturii minore asigură relația dintre „harta" hagiografiilor şi cea a modelelor simbolice ale puterii, sintetizând, cum am văzut, în figura lui Alexandru Macedon – reperabilă şi în literatura curţii, şi în legendele lumii rurale – , atât modelul constantinian, cât şi pe cel autohtonizat al cruciatului şi al eroului de basm. Prin filtrul mirabilului creştin, se trece din fabulosul popular în fantasticul alegoric (la Cantemir, în *Istoria ieroglifică*) – şi invers – , schemele mitice organizând traseele iniţierii, ale întemeierii de civilizaţii sau ale victoriei în numele credinţei creştine.

Încă o dimensiune comună a romanelor populare şi a cronicilor este dată de simbolistica tronului, cu care sunt corelate spectacolul politic al înscăunării şi complicatul său scenariu, în care intră: încoronarea, miruirea, confirmarea ierarhilor, simbolurile autorităţii domneşti, costumul regal şi emblemele heraldice (Pippidi 39-74), precum şi „codul vasalităţii". Indiferent de marca stilistică a naraţiunii, ritualul sacralizant îl introduce pe domn într-un sistem religios specific timpului, în cadrul căruia transmiterea prerogativelor puterii se face de la instanţa superioară (divină) la cea subordonată (vasalică) prin ceremonialul de legitimare (pe tron) de către Curte.

În fond, se realizează o integrare oficială a personajului istoric în familia elitistă a autocraţilor. De aceea, se impune o etică a relaţiei de „vasalitate" şi un cod de legi ce ţin de tradiţie, dar şi de legi specific medievale, care reglementează trecerea puterii şi a dreptului de judecată de la stăpânul absolut la autocratul delegat, de la acesta la feudali, de la ei, la bărbaţii proprietari cu drept de stăpânire, aşadar de la oikonomia creştină la familie. Aşa cum domnul pământean este supusul şi reprezentantul celui celest, tot astfel boierul îl slujeşte pe voievod şi femeia pe bărbatul său, după aceleaşi coduri ale stăpânirii.

[Interesant este că avem de-a face cu o antropologie inversată în acest ev mediu misogin, pentru că, deşi maternitatea rezidă, în imaginar, în regimul fundamental al matricialului – în care intră şi *terra mater,* şi simbolistica spaţiului familial – , mama şi soţia sunt doar „obiecte" ale unui contract social, în timp ce pământul (indiferent de dimensiuni) şi stăpânirea lui reprezintă adevărata „însoţire" a bărbatului medieval, orice treaptă ierarhică ar ocupa în societate. O simbolistică inegală a feminităţii – asupra căreia vom reveni – , cu rupturi ilogice de nivel, cu o situare indiscutabil inferioară a femeii, socio-cultural şi economic, şi cu un rol public puţin vizibil, deşi atributele şi rolul ei în regimul simbolic şi antropologic al imaginarului sunt fundamentale. Chiar şi ritualul nunţii pune în evidenţă clasarea superioară a bărbatului – această unică instanţă cu drept de judecată şi de stăpânire în evul de mijloc.

Situaţia este diferită faţă de statutul femeii din lumea bizantină şi faţă de imaginarul puterii instituţionale (cazuri celebre se regăsesc în întreaga istorie a imperiului, precum Theodora, soţia lui Iustinian I, Irina, Theodora I, Theodora II, Zoe, Ana Comnena), dar şi faţă de cel religios (sfintele, cărora li s-a închinat o bogată literatură hagiografică); e adevărat că acelaşi imaginar bizantin (larg comentat de Patlagean şi Maltese în lucrările lor) oglindeşte şi relaţia femeii păcătoase cu demonicul, „complex" transmis şi în culturile post-bizantine, şi nu numai ortodoxe, cu consecinţe tragice în cele catolice („vânătoarea de vrăjitoare" şi represiunile inchiziţiei).]

Ceremonialul de înscăunare, cel de numire a ierarhului clerical, cel de investire feudală (cu o moşie) sau de căsătorie se bazează pe trei „momente" obligatorii, valabile pentru toate situaţiile: primul este cel al gestului, al doilea, al cuvântului şi, în ultimul rând, cel al obiectelor ritualice (Le Goff 175-254).

Gestul investiturii (făcut printr-o anumită mişcare a mâinii sau consfinţit de un sărut ritualic) implică o simbolistică majoră a corpului purificat – prin care sufletul se înalţă şi în care inevitabil se împlineşte condiţia umană. La acest proces al asumării obligaţiilor jurământului participă atât stăpânul, cât şi supusul, realizând schimbul dar−contra-dar. De fapt, ceremonialul investirii sau al căsătoriei recuperează semnificaţiile originare ale ritualului întemeierii, cu implicaţii specifice, de trecere de la un statut social la altul superior.

Procedeul aminteşte de soluţia *pars pro toto*, prin includerea în secvenţa ritualică a unor gesturi arhetipale. În paradigma întemeierii, relaţia stabilită între domn şi supus actualizează tot un jurământ inaugural, făcut cu acordul şi în prezenţa grupului comunitar (în cadrul unui ritual sau ceremonial public), în baza valorilor tradiţionale. Investirea are ca scop intrarea într-o casă nouă (palat/ţară, biserică/mănăstire, conac/feudă sau o simplă locuinţă), care se clădeşte pe sacrificiul simbolic al Fiului (amintit de ceremonial), asigurând noii lumi durabilitate şi fecunditate. În simbolistica gesturilor ritualice intră şi cea a mâinii, fie că ea este a călăuzei spirituale sau a stăpânului în faţa căruia se face închinarea. Nu e deloc lipsit de importanţă acest motiv, dat fiind că există un reper bine definit: motivul iconografic al mâinii divine care îl reprezintă pe Dumnezeu.

> Şi îndată-l aduseră în sfânta mitropolie cu mare cinste, luîndu-l de mână părintele Theodosie mitropolitul, până l-au băgat în sfântul altar, pre poarta cea mare împărătească … (*Letopiseţul Cantacuzinesc* 190-91)

Spre diferenţă de occident (cu excepţia Castiliei, menţionează Le Goff), în spaţiul bizantin supusul îngenunchia în faţa stăpânului

său, pentru a-şi pecetlui credinţa prin sărutarea mâinii ocrotitoare, subliniindu-se şi în acest fel rolul proeminent al autocratului. Poziţia de inferioritate este mai accentuată în acest tip de ceremonial, în care încheierea contractului prevede un triplu rol al mâinii: de a se întâlni cu cea a partenerului în ceremonial, de a jura pe Biblie şi de a primi/da obiectele ritualice:

> Şi câte unul, câte unul, pre rând, fiind Sfânta Evanghelie aşezată în mijlocul bisericii, puseră mâinile toţi pre dânsa … ; … dând la mâna domnu-său şi o scrisoare a lor încredinţată … ; … alergă către dânsul toţi boiarii mari şi mici şi toate gloatele, sărutând mâna … (*Letopiseţul Cantacuzinesc* 190-91)

Spaţiul în care se desfăşoară investitura trebuie să fie, în mod necesar, sacralizat, pentru a conferi legitimitate ceremonialului şi pentru ca noua lume instituită să îşi poată împlini menirea. Domnul este surprins de obicei în timpul călătoriei către locul de înscăunare, aducându-i-se un prim omagiu de către alaiul care îi iese în întâmpinare (spre exemplu, în cazul lui Petru Rareş, sosit cu numirea de la Înalta Poartă, închinările la hotar ale reprezentanţilor Sfatului boieresc).

Pentru situaţia unei investiri *ex-domus*, imaginarul nu omite purificarea locului respectiv printr-un sacrificiu animalier (ca în faza pre-instituţionalizării statelor feudale – o rămăşiţă păgână, atestată la romani chiar şi în timpul Principatului); act necesar şi suficient pentru îmblânzirea forţelor telurice şi celeste, invocate drept protectori ai noii „stări" (legenda descălecatului Moldovei şi a întemeierii Bourenilor).

Sărutul, al doilea gest obligatoriu pentru pecetluirea jurământului, are o semnificaţie diferită de sărutul liturgic creştin sau de sărutul de pace. Pentru că simbolizează intrarea într-o nouă comunitate, el este mai apropiat, într-o „hermeneutică a substanţialităţii", de valoarea sărutului de logodnă. În absenţa mâinii stăpânului său unic (celest), domnul depune sărutul de credinţă pe obiectele sfinte − spre diferenţă de supuşii săi, care nu au nevoie să recurgă la substitute, dat fiind că superiorul lor este de faţă:

> … şi acolo l-au purtat în jurul sfântului prestol, sărutând masa cea sfântă şi evanghelia cea dumnezeiască şi cinstita cruce. (*Letopiseţul Cantacuzinesc* 190-91)

> După aceea mitropolitul … îi săruta mâna … . După mitropolit urmau episcopii şi celelalte feţe bisericeşti … veneau să-i sărute mâna şi marele logofăt şi ceilalţi boieri. (Cantemir, *Descrierea Moldovei* 60)

Cele două ipostaze concomitente ale domnului şi ale boierilor, de stăpân şi de vasal, deşi egalizate prin jurământ, sunt ierarhizate prin dimensiunile reale ale „fiefului" primit sau închinat, ca semn al adopţiunii şi al devotamentului, prin tipul de responsabilitate şi prin dreptul de exercitare a puterii acordate de stăpân.

Cuvântul joacă cel de-al doilea rol important în ritual, atât în configurarea sacrului (ca nouă întrupare a *Logos*-ului cu care a început lumea), cât şi în pecetluirea actului de închinare:

> Şi închinându-se, au îngenunchiat înaintea prestolului, de i-au citit deasupra capului molitvele de domnie patriarhul Dionisie şi l-au blagoslovit; … precum şi noi ne făgăduim să aveţi dumneavoastră şi toată ţara de la noi dreptate; … jurându-se şi legându-se cu numele marelui Dumnezeu, cum vor sluji domnului lor, cu credinţă şi cu dreptate. (*Letopiseţul Cantacuzinesc* 191)

Urările fac parte integrantă din jurământ, fiind rostite după investitura în biserică, în timpul ritualului înscăunării, şi în spaţiul religios (biserica mare), şi în cel laic (la palat sau la casele domneşti); ele se referă la dubla natură a puterii supreme de inspiraţie bizantină, dar, totodată, şi la postura de conducător al „familiei" creştine.

Obiectele investiturii – inelul, cârja voievodală, pocalul, coroana, tronul şi sceptrul – şi cele ale jurământului – Biblia, crucea şi icoanele – puneau în relaţie foarte strânsă ceremonialul cu instanţa religioasă a clericatului; ca instituţie de putere, acesta şi-a asumat şi a exercitat o influenţă persuasivă fără concurenţă asupra colectivităţii şi

a culturii româneşti medievale, inclusiv prin implicarea în formele ritualice ale (re)întemeierilor de domnii.

[Relaţia însă rămânea ambiguă: din natura puterii domneşti decurgea şi caracteristica sacerdotală (după model bizantin), ca atare voievodul alegea un episcop sau un mitropolit, iar decizia sa urma să fie ratificată de sinodul patriarhiei ecumenice. Tot atât de adevărat e că domnul putea cere patriarhiei de la Constantinopol destituirea mitropolitului, aşa cum s-a petrecut cu Ştefan I al Ţării Româneşti, în anul 1653, sau cu Antim Ivireanul, în 1716. Cazul acestuia din urmă este tragic, pentru că s-a ajuns până la uciderea sa; cu ştiinţa lui Constantin Brâncoveanu, domn cu care intrase în conflict politic, Mitropolitul îşi exprimase consecvent şi tranşant punctul de vedere asupra necesităţii despărţirii celor două funcţii, implicit asupra autonomiei bisericii în raport cu voinţa autocratului laic:

> … cununa cea împărătească are despărţeală de mitra cea arhierească şi împăratul care se nevoiaşte pentru binele şi folosul norodului său, atâta la cele trupeşti şi trecătoare, cât şi la cele sufleteşti şi duhovniceşti, măcar că nu are acea vrednicie (arhierească), iară plata îi iaste de la Dumnezeu întocmai cu episcopii cu carii ar fi mai râvnitori şi să face el diadoh apostolilor, carii sunt împăraţi şi preoţi ai bisericii, de vreme ce dimpreună lucrează cu Dumnezeu, pentru mântuirea lumii. (72)]

Ritualul de înscăunare prevedea şi participarea obligatorie a „ţării", drept garanţie a validităţii mărturiei lăsate posterităţii; asistenţa publică era totodată şi cel dintâi filtru social în efortul colectiv de memorare a evenimentului cu relevanţă istorică şi identitară.

Atât în imaginarul românesc, cât şi în prima parte a *Învăţăturilor lui Neagoe*, *topos*-ul domnului-Pantocrator şi, implicit, cel al relaţiei sale cu credincioşii sunt preluate fidel din textele religioase fundamentale. La rândul ei, iconografia fixează în tablourile votive alăturarea domnitorului (uneori, şi a familiei sale) de Christos, doar că, spre diferenţă de perioada constantiniană (când pe monede ambii apăreau şezând, ca egali) sau, dimpotrivă, de împăraţii penitenţi,

ca Leon III, şi de aristocraţii evlavioşi, ca Theodor Methochites, domnul apare redat în picioare, nu în *proskynesis* sau în genunchi. Reprezentarea aceasta îi conferă o anume demnitate şi un alt rol în imaginarul colectiv: acela de voievod al lui Christos (modelul iconografic este dat de un mozaic bizantin din secolul X, ce îi figurează pe Constantin I şi Iustinian I alături de Iisus-Pantocrator, primul oferindu-i acestuia macheta Constantinopolului, iar al doilea chiar macheta bisericii reconstruite, Hagia Sophia).

Ecoul literar incontestabil al acestei lumi, „adunate" în jurul simbolurilor puterii – în principal, al imaginii tronului – , se regăseşte în cărţile populare, acolo unde este proiectat un întreg cod al regalităţii şi al investirii itinerante, prin descrieri ample ale treptelor iniţierii şi ale probelor la care este supus cuceritorul „universului împotrivă", acesta fiind construit pe structuri mitologice de sorginte antică.

Din suprapunerile nivelelor laic, religios cult şi religios popular şi din infuzia de elemente orientale, prin cultura islamică, literatura locală preia şi dezvoltă *cronotopoï* şi bestiare care apar apoi în *Istoria ieroglifică*, în *Jitii*, în *Viaţa şi petreacerea svinţilor*, lucrarea lui Dosoftei, dar şi în proiecţiile apocaliptice şi în romanele populare (publicate de Nicolae Cartojan într-o ediţie istorică; trimit aici şi la introducerea la volumele editate de acesta, semnată de Mihai Moraru, „Cărţile populare – încercare de definire structurală").

Eroul medieval este însoţit în aventura sa (de civilizator sau de apologet), fie prin spaţiul terestru, fie în călătoriile în „lumea de dincolo", de gorgonii, finics, fareol (*Fiziolog* şi *Floarea darurilor*), de mai cunoscuţii zmei, zgripţuroi sau balauri (*Jitii*) sau de alte figuri imaginare, integrate şi de Cantemir în alegoria sa politică − inorogul, aspida, vasiliscul (comentarii recente ample la Bogdan Creţu).

În această lume a căutărilor, un astfel de bestiar (Moraru, *De nuptiis Mercurii* 135-50) nu poate avea decât un puternic rol formativ, fie că supune protagonistul la diverse probe, fie că îi oferă ajutorul, fie că îi arată doar un înspăimântător spectacol al diformului şi al grotescului. O alternativă fabuloasă, uneori impregnată de mirabil creştin, mai aproape însă de mit şi de fantastic, benefic imaginaţiei şi

formării spiritului curios; un univers pe care întotdeauna eroul îl ia în stăpânire, fără a eşua în tentativele sale de civilizator.

În definitiv, dacă bestiarul imaginat este o replică dată realului, fantezistă, amplificată retoric tocmai pentru a proiecta la un nivel suprauman calităţile personajului, atunci şi această lume ireală, mereu cucerită, devine imaginea ludică a unei existenţe percepute ca fiind insuficientă, limitată şi, în final, incontrolabilă.

Medievalitatea românească, în parcurgerea treptelor către maturitate şi a etapelor de formare a unei culturi înalte, nu a ajuns − se poate spune − la varietatea artelor sau a manifestărilor imaginarului occidental; dat fiind, cred, tipul de credinţă canonică şi sistemul de mentalităţi colective, determinat şi de viaţa politică şi militară locală.

În raport cu o spiritualitate menţinută în limitele unor practici conservatoare, aflat sub influenţa unor culturi şi credinţe diferite (catolică, post-bizantină, musulmană), imaginarul medieval local se configurează în cadrul ortodoxiei la joncţiunea, printre altele, dintre: verosimil (de tip mitic, legendar sau biblic) şi neverosimil (fabulosul popular); istorie instituţională a puterii (simbolistica regalităţii) şi tipologie a autocraţiei româneşti (domnitor-cruciat sau întemeietor, dar şi abateri morale sau instituţionale de la regulă, plasate în registrul senzaţionalului); sinteze ale istoriei locale (cronici) şi cărţi de învăţătură (mixte în compoziţie, laic-religioase); divin şi monstruos.

Într-o continuă metamorfoză, imaginarul „românesc" medieval dezvăluie o fantezie „bine temperată" de legea unei sensibilităţi şi a unor mentalităţi stabile şi cu rare tendinţe către straniul pur şi către mirabil; mai curând, el relevă modele şi coduri eroice, figura împăratului creştinat din *Alexăndria* sau tipologii ale sfinţilor-martiri.

Relaţiile de „vasalitate" (credinţă faţă de autocrat), practicate în spiritul politicii şi al moralei româneşti, pun în evidenţă, în acelaşi con de lumină unde se află şi figura voievodală şi tot pe schemele gândirii populare, chipul boierului devotat, modelul monahal (Daniil Sihastrul) şi prietenul nobil şi credincios din cărţile de aventuri. Scrieri traduse şi filtrate de sensibilitatea cărturarului „autor", romanele cavalereşti, lucrările sapienţiale sau hagiografiile au toate o

finalitate pedagogică, întărind în imaginarul colectiv memoria exemplarității și a eroicului.

În această lumină aşez tema reconsiderării istoriei şi locul ocupat de ea în discursul secolului XVIII, în care se remarcă atitudini de tipul celei a lui Dionisie Ecclesiarhul (*Hronograful*) şi a lui Gherasim Putneanul de la Roman (*Cuvânt de îngropare vechiului Ştefan voievod ce s-a numit Mare*) sau scrierile lui Vartolomeu Măzăreanu, Naum Râmniceanu, Grigore Calimachi sau Nicolae Mavrocordat; ele tind către mitizarea trecutului şi a figurilor istorice, reprezentative atât pentru istoriografia cultă, cât şi pentru imaginarul popular.

Preluarea de către Grigore Ghica şi Constantin Mavrocordat a „programelor de cârmuire" ale înaintaşilor, refacerea unor construcţii înălţate de domnitorii anteriori, cu mult timp în urmă, interesul pentru istoriografie al fanarioților şi pentru tradiția culturală locală anunţă, în jurul anului 1750, o nouă etapă de instituţionalizare a modelelor de putere şi de moralitate creştină autohtonizată, păstrate timp de secole în imaginarul colectiv şi în texte. Mărturiile lăsate, în special cele scrise, reafirmă prevalența codului eroicului şi a imaginii puterii – indiferent de natura ei etnică – în constituirea noilor mitologii politice; în baza lor, secolul „românesc" următor va decanta „gândul patriei", în consonanță cu mișcările europene de idei făcute cunoscute în Țările Române prin exercițiul cultural al puterii din secolul XVIII (Lemny 182).

În toată aventura sa istorică sau imaginară, omul medieval (de fapt, bărbatul) îşi însoţeşte existența cu formele şi figurile fantastice care îi bucură clipele de răgaz sau de meditaţie, în Cetatea de scaun, într-o chilie sau într-un colţ privilegiat al casei.

Cu siguranţă, acest timp românesc întâlneşte, mai puţin inventiv şi mai puţin sensibil decât occidentul, dar tot atât de interesat, poate cu o admirație discretă, dar rareori exprimată, chipul şi sufletul feminin.

Imaginarul cotidianului

> De la femeie este începutul păcatului şi prin ea toţi murim. (Ecclesiastul)
> Cusutu-mi-a haine de piele/ păcatul şi mie,/ dezbrăcându-mă de veşmântul ţesut de Dumnezeu. (Canonul Mare, II a 12)

Textul şi imaginea ne atestă faptul că regimul de vizibilitate publică al medievalităţii era dominat de gesturile de omagiere a regalităţii şi a eroicului şi de manifestările puterii voievodale, boiereşti sau negustoreşti; „apariţiile" masculine sunt transferate în imaginar sub forma modelelor şi memorate în registrele descrise anterior, în funcţie de valoare şi de performanţă concretă. Sub „mâna" autoritară a stăpânului, *pater familias*, stau însă nu doar pravilele sau respectarea în general a moralei creştine în spaţiile publice şi în cele private, ci stă şi modul în care este reprezentată femeia în imaginarul cotidianului.

În chip diferit faţă de vechea societate matriarhală sau de cetatea greacă sau romană (nici ea „democrată", dacă luăm în calcul faptul că femeile erau private de numeroase drepturi), dar şi de puterea (instituţională şi spirituală) a împărăteselor sau a sfintelor bizantine, societatea medievală românească impune persoanei feminine un regim foarte strict, de recluziune şi de discreţie, de smerenie penitentă dictată de morala creştină − aspecte care duc la o vizibilitate publică limitată.

Deşi figura ei este prezentă în imaginar prin numirea şi relevanţa rolului ei de mamă (mai ales a domnitorului), a înrudirii simbolice cu *terra mater* şi cu nocturnul (într-o valorificare pozitivă, dar şi negativă), femeia evului mediu este nevoită să se retragă complet din faţa activităţii sociale a stăpânului şi să-şi limiteze la spaţiile închise atât viaţa cotidiană, cât şi manifestările sensibile, conform codurilor legiuitoare. Surse importante sunt (în acelaşi timp şi normative morale) Biblia, Ecclesiastul şi Leviticul, textele patristice, scrierile bizantine (*Cronica lui Skilitze*, *Viaţa lui Philateros*,

Cronica lui Psellos) şi hagiografiile, care condamnă, prin afirmarea în compensaţie a virtuţilor eroului glorios, „anti-modelul" feminin (aşa cum aflăm şi din scrierea lui Dosoftei, *Viaţa şi petreacerea svinţilor*).

Spaţiul românesc, precum şi celelalte din „familia" ortodoxă, departe de occidentul inchiziţiei, operează diferit cu morala creştină; o adaptează în ce priveşte relaţia din cadrul cuplului, dar şi acuzarea femeii, fie şi în ipostaza ei de „vrăjitoare". Păcatul, în înţelegerea mai tolerantă a medievalităţii răsăritene, poate fi ispăşit prin abstinenţă (virginitate şi monahism) şi prin unirea creştină, însă în cel mai mare respect faţă de interdicţiile dogmei. Societatea românească nu renunţă totuşi la ideea cuplului ierarhizat, reflectată şi susţinută în imaginarul cult şi în cel popular, prevalenţa omului adamic fiind motivată de imaginea unei Eve vinovate etern de înşelăciune.

Trupul ei „bolnav" de păcat face ca opoziţia spirit−materie să aibă relevanţă majoră pentru stabilirea normativelor cotidianului, dar şi pentru viaţa spirituală, tot el fiind cauza pentru obsesiva postulare a necesităţii purificării. Bărbatul se sustrage oricăror învinuiri, el născându-se din femeie şi întorcându-se în pământ, fiind mai curând victima transferului maculant al cărnii. Într-un timp potrivnic ei, feminitatea rămâne astfel cea condamnată la a-şi reprima atributele definitorii, în încercarea de a atenua dificultăţile traiului pus permanent sub semnul păcatului şi al penitenţelor.

Urmărind acest chip în cronici şi în letopiseţe, se poate remarca o prezenţă sporadică în spaţiul Moldovei, mai ales la cei dintâi mari cronicari (la Ureche, spre exemplu, există un singur portret feminin, al doamnei Ruxandra, soţia lui Alexandru Lăpuşneanu); mai târziu, *Divanul* lui Cantemir propune o reflecţie doar aparent modernă asupra dihotomiei trup−suflet, implicit feminin−masculin, realizând de aici, de fapt, o mutaţie specific medievală pentru imaginarul regalităţii, înspre simbolul pământului stăpânit, care preia şi atributele unei mirese. „Nuntirea" care are loc prin ceremonialul înscăunării aşează imaginea pământului mai presus de corelativul său uman, femeia – stigmatizată de păcat – , simplu mijloc pentru o continuitate asumată orgolios de către bărbat („Domnului i s-au născut fiu",

expresie-standard în majoritatea cazurilor în care sunt menţionate naşterile de moştenitori masculini în familia domnitoare).

Chiar dacă i se recunoaşte o oarecare competenţă în administrarea spaţiului privat, femeia, indiferent de poziţia sa socială, este exclusă *a priori* din lumea publică a bărbaţilor. De la indignările scriitorilor bizantini în faţa încălcării regulilor de claustrare a femeii în gineceu (dar tot bizantinii au în istoria lor, începând cu secolul VI, cazurile fericite şi celebre ale marilor împărătese sau fiice de basilei care ar fi putut ocupa tronul, dacă nu ar fi fost îndepărtate prin jocurile de putere, poate chiar ale unui frate, cum e cazul apreciatei Anna Comnena) şi până la cronicile muntene, acelaşi dezechilibru între privat şi public caracterizează medievalitatea ortodoxă în lumea cărţii. Femeia are dreptul să se manifeste doar în anumite spaţii, în anumite circumstanţe, cu atât mai mult cu cât deţine un statut social (oricum, alte chipuri nu apar în textele româneşti, în afara celor sfinte şi ale altor câteva soţii sau mame din familiile domnitoare):

> Soţiei domnului, dacă o are, mărturiile de cinstire îi sunt arătate de jupânesele boierilor în odaia ei de primire, dar la încoronare, fiind un lucru sfânt, ea nu este părtaşă. (Cantemir, *Divanul* 60)

Évelyne Patlagean aminteşte, în articolul pe care îl semnează în *Istoria vieţii private*, un paragraf foarte sugestiv din *Viaţa lui Philaretos* (821), care reflectă, în raport cu fragmentul (de mentalitate) din textul lui Cantemir, linearitatea gândirii ortodoxe, conservatoare şi injuste faţă de femeie de-a lungul a mai bine de opt secole, precum şi relaţia strânsă între condamnarea religioasă şi limitarea drastică şi abuzivă a drepturilor ei sociale:

> O fată neruşinată este vinovată nu numai de propria ei persoană, ci şi de părinţi şi rude. De aceea, ţine-ţi fiicele sub cheie ca şi când ar fi vinovate şi neprevăzătoare, pentru ca să le fereşti de muşcături de şarpe. (apud Ariès şi Duby II 286)

Deşi nici în letopiseţele muntene nu se poate vorbi de egalitate în cadrul cuplului, sunt menţionate totuşi aici câteva chipuri de mame de domnitori, nu pentru a inaugura însă vreo răsturnare de situaţie socială şi nici pentru o reconsiderare a femininului. Preluând modelul suprem constantinian, regalitatea locală, vrând cu orice preţ a da toată strălucirea efigiei pământene a descendentului domnesc, nu putea înlătura o relaţie ce avea menirea să sensibilizeze profund, în lumina dublului sacru Iisus-Fecioară: aceea dintre stăpânul autocrat şi mama sa. Iată că masculinitatea dominatoare acceptă o abatere de la cutuma de castă şi impune, în plan secund, un pseudo-model marianic, reîntrupat de Sfânta Elena și actualizat, din când în când, cum se poate vedea, în cronicile munteneşti.

În scrierile moldoveneşti nu regăsim nici măcar această asociere, în baza căreia ar fi avut drept de reprezentare mama domnitorului, acolo unde interesele familiei la putere ar fi putut să o impună. În afară de menţionarea excepţională a mamei lui Ştefan III „cel Mare" într-o circumstanţă amintită pentru a pune în evidenţă drama personajului masculin, pe niciun autor nu l-a interesat, măcar sporadic, să descrie un model feminin (fie şi matern):

> Şi fiind mumă-sa în cetate, nu l-au lăsat să intre, şi i-au dzis că pasirea în cuibul său nu piere. Ce să se ducă în sus, să strângă oaste, că izbânda va fi a lui. Şi aşe, pe cuvântul mâne-sa, s-au dus în sus şi au strânsu oaste. (Neculce 11)

Iată o istorisire cu un remarcabil ecou în imaginarul popular şi în cel cult de mai târziu, comparabilă cu cea a mamei ciobanului din balada *Mioriţa*, care îşi va jeli fiul ucis din invidie, sau cu cea a Anei lui Manole, care se face remarcată prin fidelitate şi dăruire, după care şi prin (auto)sacrificarea vieţii, impusă de voinţa divină şi executată în consecinţă de constructor.

Această forţă a caracterului feminin nu apare însă descrisă nici în cazul prezenţelor munteneşti, deşi cultul creştin al moaştelor, tot în tradiţie bizantină, a inclus şi venerarea rămăşiţelor pământeşti

ale mamei de domnitor. Neagoe a preluat odată cu modelul lui Constantin I şi imaginea idealizată a împărătesei Elena, pentru că el însuşi avea nevoie de legitimare, cum se ştie, prin arborele genealogic al doamnei Neaga, venerată *post-mortem* şi ridicată la nivelul prototipului bizantin:

> Deacii, după acea bucurie ce mă bucuraiu, deaca văzuiu casa ei sfârşită, eu îmi aduş aminte de cuvintele tale ce mi-ai poruncit la moartea ta zicând, că eu ce-ţi va trebui după moarte să fac sufletului tău. Iar eu nu ştiuiu ce lucru va fi mai mare şi mai bun, ci voiiu şi aduş oasele tale, să să îngroape în sfânta casă a ceiia ce au născut pre Dumnezeu. (*Învăţăturile lui Neagoe Basarab* 239)

Un alt exemplu este cel din *Letopiseţul Cantacuzinesc*, al scenei înmormântării doamnei Elena, mama lui Şerban-vodă, el însuşi interesat de himera puterii bizantine şi de figurile sale tutelare:

> Preslăvitu-s-au şi doamna Elena către Dumnezeu. Atunce … cu tot neamul lor, luându-şi fieştecarele iertăciune de la maica lor, rădicatu-s-au sfintele moaşte şi o au petrecut pân-în marginea oraşului împreună cu părintele vlădica Theodosie şi cu mulţime de părinţi … şi toată boierimea şi cu toate gloatele curţii, cu cântări dumnezeieşti şi cu mare cinste. (211)

Dar, dacă nu este amintită în această situaţie-limită, femeia de la curte (căci alte figuri în textele culte oricum nu sunt vizibile) stă mai mult exilată în apartamentele ei, stăpână peste un univers în principiu inofensiv, slab, condus de la distanţă de autoritatea tatălui, a fratelui mai mare sau a soţului. Rareori răzbat ecouri ale faptelor ei şi atunci doar dacă slujesc intereselor domnului sau pe ale fiului său. Chiar ca regentă sau ca mamă obişnuită, nu este menţionată decât în cazul în care se dovedeşte demnă de atributele-tip ale Fecioarei, într-o portretizare oricum impersonalizată, în care nu interesează în niciun fel trăsăturile distinctive sau realizările ei culturale.

Aşa cum se poate citi şi în Cantemir, dar şi în cronicile munteneşti, personajele feminine sunt adevărate obiecte de interior, ale căror rare apariţii publice sunt puse doar în relaţie cu stăpânul destinelor lor; orice abatere de la cutumă sau de la legile vieţii casnice, orice încălcare a comportamentului prescris (de instanţele masculine) atrage după sine fie condamnarea publică a atitudinilor considerate nefireşti, fie claustrarea într-o altă lume „privată": mănăstirea.

Situaţiile variază în funcţie de treapta socială, dar şi de conjuncturi. Dacă legile laice (de tipul celor din *Pravilele* lui Vasile Lupu) sunt făcute să reglementeze în special viaţa femeii obişnuite, mai libere şi mai des surprinse cedând ispitei, doamna de la curte intră rar sub incidenţa pedepselor, nu numai datorită unui statut privilegiat, ci şi (am sublinia aici beneficiul, nu constrângerea) pazei riguroase ce i se impune. Pentru orice drum pe care îl parcurge sau la orice ieşire în decorul public este înconjurată de un alai protector sau are măcar o însoţitoare, cerber al castităţii şi al onoarei stăpânului familiei (cazurile din cronicile muntene).

O altă situaţie ar fi cea a suitei domniţei Maria, fiica lui Constantin Brâncoveanu, surpinsă în călătoria către „casele" soţului ei. Deşi în scenariul ritualic momentele principale ale nunţii au ca subiect, indiferent de statutul social al miresei, peţirea ei şi părăsirea casei natale, femeia rămâne în evul mediu, mai mult ca niciodată, un simplu obiect al unei tranzacţii, cu atât mai mult cu cât este amestecată puterea domnitorului. Atunci când fie Radu Greceanu, fie cronicarul *Anonimului Brâncovenesc* se opreşte asupra unei figuri feminine, o face întotdeauna în tuşe estompate şi doar pentru a evidenţia cutumele, strălucirea Curţii şi a familiei, dragostea şi credinţa în care a fost crescută domniţa, puritatea genealogiei şi virtuţile moştenite:

> În anul acesta au trimis domnul Constantin-vodă în Moldova de o au măritat după Constantin-vodă Duca, domnul Ţării Moldovei, petrecând-o domnul şi doamna, părinţii ei, până la Afumaţi, a cărora jale de despărţire nimeni nu poate povesti, iar şi veselie ce s-au făcut la Iaşi, la Moldova … cu anevoie este a să povesti. (*Cronica anonimă despre Brâncoveanu* 307)

Pentru noi, astăzi, imaginarul medieval redă „prezenţa" feminină ca fiind produsul unei ideologii creştine misogine şi injuste, pe care o respectă întreaga lume ortodoxă, precum şi al unor prevederi din codurile de legi, riguros elaborate cu privire la căsătorie şi la interdicţiile sexuale. Interesant este faptul că rolul de soţie ajunge totuşi la un statut juridic aproape egal cu al bărbatului, chiar în textele pravilelor – fidele faţă de Levitic şi Ecclesiast – , în ce priveşte dreptul de proprietate asupra dotei sau a moştenirii, în cazul adulterului dovedit public, săvârşit de soţ. În majoritatea cazurilor însă, penitenţa îi revine tot femeii, mai ales pentru păcatele sexuale.

Pentru că morala de la Curte clama o mai bună cunoaştere a Bibliei (în raport cu mediile nenobilare), scrierile culte nu lasă prea des să se vadă neînţelegerile sau abaterile de la codul riguros cu privire la comportamentul sexual. Imaginea femeii nu trebuie să ajungă în imaginar altfel decât epurată, înălţătoare, de aceea ipostazele ei se înscriu în domeniul exemplarităţii. Cazurile anti-modelelor, dimpotrivă, ajung să ţină de insolit şi de senzaţional, imediat sancţionat. Viziunea românească, fie şi în legătură cu cotidianul, impune tot prototipul biblic (Fecioara, Sfânta Ana), prelucrat de Bizanţ (megalo-modelul împărătesei Elena, urmat în cazul mamelor unor domnitori) şi reflectat în hagiografiile feminine (Sfânta Vineri, Sfânta Paraschiva etc.), larg difuzate în toate mediile socio-culturale.

Viaţa de curte şi tema iubirii nu sunt reprezentate în spaţiul românesc precum în artele occidentale (nici măcar pentru a preamări virtuţile eroului) şi nici nu se acordă importanţă cultului doamnei, precum în romanul cavaleresc francez. Imaginarul local a găsit totuşi o formă de compensare în raport cu manifestările iubirii (atât de atent controlate) din romanele de aventuri, în care picarescul include eroticul sub forma *topos*-ului pasiunii (*agápē*) şi a unei senzualităţi mai „relaxate" (*Etiopica*, în secolul XVII, *Imberie şi Margarona*, *Istoria lui Erotocrit şi Aretusa*, prelucrarea lui Dionisie Fotino – *Noul Erotocrit* – , *Filerot şi Antusa*, la sfârşitul secolului XVIII).

Aceste adaptări la sensibilitatea românească, ale unor lucrări de mare circulaţie în epocă, au venit totuşi târziu, astfel încât, în

legătură cu secolele XV-XVI, se poate vorbi despre o cvasi-absenţă a literaturii laice dedicate trăirilor umane, despre un drept limitat de a imagina şi de a crea în jurul temei erotice; în schimb, un unic şi penitent chip, cel feminin, este prins în imaginarul dominat de modelele masculine, mobilizate politic şi militar, fidele în credinţa creştină, orientate doar către menţinerea puterii. Hagiografiile, catehismele, scrierile lui Antim Ivireanul, precum culegerile de legi, menţin şi ele, cum altfel?, acuzaţiile generice aduse naturii păcătoase a femeii. Întreaga viaţă personală, atât cât i se îngăduia, îi este sever controlată de dogmă, care îşi extinde puterea astfel dincolo de graniţele sensibilităţii feminine.

Deşi acestei soţii şi mame îi revine şi datoria educării moştenitorilor, pe lângă veghea asupra treburilor casei, deşi este stăpâna mitică a focului şi simbolul creaţiei, ea rămâne sortită spaţiilor închise, care se dovedesc a fi nu doar formele protectoare ale cicli-citătii (cum interpretează antropologia). Stăpână a interiorului, dar „condamnată" ca fiind singura vinovată de păcatul primordial, femeia medievală este întruchiparea vieţii domestice şi a cotidianului, tutelate de morala bisericii. Pentru că asupra fiinţei ei este proiectată dorinţa, dar şi amintirea gestului interzis, întreaga existenţă îi este pusă sub semnul interdicţiilor; în baza lor, o fantezie masculină compensatorie (redată timid de poezia medievală laică, de altfel, nesemnificativă), interesată avid de evadările sufleteşti ale femeii, a condamnat-o din cauza unui rol fie atribuit, de vrăjitoare, fie chiar suplinit, de vraci (situaţie în care, de altfel, a fost integrată tacit în viaţa socială).

> … Dumnezeu şi minune mare au făcut de s-au îndrăcit doamna sa şi să fie căzut la pocitanie, ci au zis că o au fermecat călugăriţele de acolo împreună cu o călugăriţă Olimbiiada, ce era mătuşe doamnii Păunii, sor cu mumă-sa şi le-au pus la mare pedeapsă pe toate şi pe unile din muieri de acelea le-au şi spânzurat, iar pe mătuşă-sa Olimbiiada o au trimis la Batçov, la mănăstire, şi o au zidit într-o chilie, lăsându-i numai o ferestruie, de-i da pe acolo pită şi apă. (*Cronica anonimă despre Brâncoveanu* 347)

Dacă analizăm codurile antropologice ale „cotidianului" – aici, ale interiorului domestic – , se observă cu uşurinţă că arhetipul femininului îşi subsumează şi întreaga simbolistică a preparării hranei, a apei vieţii şi a morţii, a focului vetrei, a vestimentaţiei ţesute şi a culorilor. Peste acest regim al casei şi al „nocturnului" stăpâneşte însă în evul mediu legea creştină a posturilor. Mai mult: condamnarea generală, dar şi concretă, la penitenţă şi la doliu creştin înseamnă pentru femeie şi o privare de drepturi sociale şi financiare.

De la ipostaza de Vestală la cea de vrăjitoare, de la născătoarea de prunci la femeia diavolului, de la mama care îşi apără de boală fiii şi îi educă, la demonomagie şi răpiri de către demoni, distanţa nu pare a fi prea mare pentru un imaginar obsedat, în definitiv, de puterea de seducţie a femininului. Diferenţa dintre sfântă − ipostază dragă bisericii − şi femeia răspunzătoare de viaţa casnică este dată de faptul că, în timp ce prima îşi reprimă sensibilitatea, pentru a sluji, impersonal, unei singure iubiri – dragostea întru Christos – , cea de-a doua optează în faţa divinităţii pentru o altă viaţă, trăită în păcat, dar în care îşi poate asuma tocmai frumuseţea naturii sale umane (surprinse de romanele populare importate din alte culturi). Atât această *în-trupare*, cât şi ipostaza sfinţeniei se regăsesc într-o lume controlată de dogma care, în fond, apropie magia de sacrificiul creştin, folosind aceeaşi măsură, a suferinţei fizice. În imaginarul colectiv, în siajul discursului clerical, femeia este aşezată mai aproape de diavol decât de bărbat, care se sustrage pe cât posibil de sub incidenţa păcatului adamic.

Apariţiile supranaturale sunt de factură diferită, conform tipologiei trasate de Todorov, în funcţie de prezenţa divinităţii. Între fabulosul popular, mirabilul creştin al hagiografiilor, miraculosul apocaliptic şi fantasticul *Alexăndriei*, imaginarul puterii nu percepe mari diferenţe de substanţă, el concentrându-se pe afirmarea masculinităţii şi pe miturile corespondente. Tipologia feminină este tratată mult mai fantezist, dat fiind că, în imaginar, ea îşi găseşte locul mai curând în „lumile" damnate, acolo unde au loc metamorfozele spectaculoase.

În *O samă de cuvinte* sau în *Istoria ieroglifică*, în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Theodosie* sau în *Viaţa şi petreacerea svinţilor*, imaginarul masculinităţii este linear, dominator, glorios şi, de aceea, mântuit. La confluenţa dintre feluritele lumi ale fantasticului, în tonuri estompate, feminitatea abia dacă este reprezentată; ea îşi consumă drama, aproape fără chip şi voce, prin roluri care o fac vag vizibilă. Dintre textele culte, doar *Ţiganiada*, mult mai târziu, va atenua din îndârjirea superioară a bărbatului medieval şi va da viaţă unor chipuri feminine noi, diferite de cele medievale, descrise în tonuri mai îngăduitoare sau mai ironice, atente totuși la această existenţă mută, timp de secole, în imaginarul istoriografic.

Între cuplul adamic şi Fecioară, între păcat şi sfinţenie, între cotidian şi dogmă, dar mai mereu în interiorul casnic, femeia din evul mediu românesc ne apare în scrierile culte supusă, tăcută şi redusă la tiparul desăvârşit în comun de biserică şi de puterea laică masculină.

Cărţile populare: dincolo de regalitate şi de cotidian

Situate în spaţiul culturii la graniţa dintre scris şi oralitate, cărţile populare dezvoltă pe structuri narative de basm o tematică mitico-religioasă şi un tip de fantastic adaptat la scenarii cu aparenţă realist-istorică. Prin integrarea lor, imaginarul românesc face dovada unei opţiuni atât pentru „suprarealitatea" de sorginte orientală, cât şi pentru cea a romanelor cavalereşti occidentale. Istorii sau nuclee narative care au circulat în timp şi în diverse culturi, texte cu funcţii magice sporite de emergenţa miraculosului creştin, cărţile populare au fost adaptate și pe alocuri reformulate în spiritul tradiţiei locale, dar tot pe schemele unei gândiri arhetipale.

O primă sursă a acestei literaturi poate fi identificată în forma magiei populare „teoretico-practicistă" (Ciobanu 97) din cărţile de prevestire şi de ghicit (*Astrologhie*, *Gromovnic*, *Obrociri de zile*, *Cărţi de visuri*, *Oglinda norocului* etc.). Eliade identifica în ele, stabilindu-i suprarealului o sorginte mitologică, urmele unei cosmogonii şi ale

unor tehnici arhaice cu valoare antropologică, reținute ulterior în imaginarul medieval („Cărţile populare în literatura română". *Meşterul Manole* 151-65).

Dintre scrierile de prevestire, cărţile cu conţinut astrologic se bucurau, probabil, de cel mai numeros public, deoarece ele satisfac o nevoie ancestrală a omului de a-şi cunoaşte destinul pentru a-l schimba (*Visele lui Mamer* şi *Proorocirea Sibilei*) şi de a-şi înfrânge frica de necunoscut. Moştenită din literatura bizantină şi transmisă prin calendarele vremii, dar având o legătură mai veche cu civilizaţia greco-romană, literatura oraculară este ecoul „profan" al legendelor eschatologice. Ea răspunde unei preocupări obsesive pentru viitor, componentă permanentă a sensibilităţii umane, pe care o reflectă şi o leagă de capacitatea de preîntâmpinare a situaţiilor nefaste (Boia, *Pentru o istorie a imaginarului* 33).

Biserica nu întârzie să reacţioneze. Divagaţiile tulburătoare şi pervertirea sensului creştin al istoriei omenirii − semn al unei voinţe divine de neinterogat şi de nepătruns − , precum şi încercarea de a ridica presiunea impusă de dogmă sau răstălmăcirea populară a Apocalipsei reprezentau pericole reale pentru credinţa dreaptă. *Mărgăritariul* fraţilor Greceanu îl citează pe Ioan Chrysostomos, iar *Cele şapte taine ale bisericii*, traduse de Eustatie Logofătul împreună cu Varlaam şi tipărite de acesta, condamnă vehement ghicitul în stele. Dar, din fericire pentru imaginar, cititori ai acestor cărţi cenzurate se aflau şi la curţile domneşti – mediul de acreditare (spre exemplu, cazul lui Constantin Brâncoveanu, care plătea serviciile unui astrolog, Ion Romanul) – , astfel încât interdicţiile ecclesiatice nu dau roade. Complexitatea gândirii magice populare le încânta printr-un *Rojdanic*, *Zodiac*, *Gromovnic* sau *Treptnic* până şi pe cele mai erudite spirite ale vremii. Ghicitul oferea oricui şansa de a crede că poate preîntâmpina catastrofele, iar purtarea amuletelor (o alterare magică a unor elemente biblice) hrănea speranţa de a-ți putea controla norocul.

Pentru că mirabilul şi miraculosul religios se transformă în magic, după cum călătoriile sfinţilor misionari (în Dosoftei, *Viaţa şi petreacerea svinţilor*) au ajuns să se asemene, prin pitoresc şi aventura

fabuloasă, cu *Alexăndria* sau cu legendele hagiografice, în imaginarul colectiv se configurează o realitate fantastică inedită. *Apocrifele* lui Cigala, lui Dorothei de Monembasia sau cele din *Paleea historica* transferă către imaginar naraţiuni şi personaje biblice, construite după modelul fabulosului pre-creştin. Textele sfinte devin, după această metamorfoză, nişte basme sau poveşti din care mirabilul a fost expulzat, iar coordonata fantastică a ajuns consonantă cu creaţiile şi cu spiritul popular românesc.

Ca şi în legendele hagiografice, sacrul canonic (dogma şi gândirea religioasă) este înlocuit de mit şi de fabulos, într-un epos eliberat de spaimă, mai aproape de umanitatea profană, care îşi savurează cu încântare fantezia, dedublându-se (autor–lector) pentru a mima, ludic, mirarea. Până la „vesela Apocalipsă" din *Ţiganiada* lui Ioan Budai-Deleanu, drumul nu mai este atât de lung. Exorcizarea fricii de necunoscut atenuează în imaginar umbra morţii şi a iadului. Un antropomorfism vegetal, o putere fabuloasă a eroului, o prezenţă restrânsă semnificativ a straniului creştin sunt tot atâtea elemente reperabile şi în legendele sfinţilor-martiri, şi în romanele populare rezultate din contaminarea diverselor tradiţii.

> În genere este un fapt constatat că poporul citeşte şi iubeşte aceea ce-l aţâţă sau îl înspăimântă într-un mod covârşitor. Şi cu atât mai mult când e vorba a găsi o deslușire pentru vecinica cimilitură a vieţii: moartea. Starea sufletului după ieşirea din trup interesa şi interesează mai mult decât orice, şi descrierea iadului şi a raiului este obiectul de predilecţie al fanteziei populare. (Gaster 444)

Codex Sturdzanus, *Codicele Marţian*, *Mineiul pe octombrie* (Râmnic 1776), *Viaţa Sfântului Vasilie cel Nou* dezvoltă imaginarul unor cronotopoi fantastici, în care tradiţia pre-creştină (asiro-babiloniană, egipteană sau greacă), filtrată de atâtea alte tradiţii culturale pe care le-a străbătut, se întâlneşte cu eroii mai tineri ai creştinismului. Incursiunea în rai sau în iad aduce cu ea un întreg arsenal specific: starea de vis, călăuza, topografia adecvată, imagini halucinatorii, onirismul feeric al grădinii lui Dumnezeu, timpul „spaţiat" şi un

bestiar demonic inedit. O graniţă labilă desparte somnul natural de transă, ca poartă de acces pentru călătoria prin lumea de dincolo, „vis al sufletului" sau, inversând, „viaţa ca vis al morţii". *Ţiganiada* oferă chiar mai mult: un topos al medievalităţii populare – „ţara în care curge lapte şi miere", vizitată de eroul „cavaler" al taberei ţiganilor − , într-o replică dată unei realităţi niciodată mulţumitoare.

Legendele apocrife notate de Grigore din Măhaciu atestă frecvenţa reprezentării infernului − tema dezvoltată cu predilecţie de evul mediu şi prin care imaginarul românesc se aşează în acelaşi plan cu occidentul şi cu orientul îndepărtat. *Apocalipsul Apostolului Pavel*, *Apocalipsul Fecioarei* şi *Moartea lui Avraam* se desfăşoară pe aceeaşi schemă cosmico-eschatologică, dominată de imagini stereotipe, care slăbesc în final „tensiunea conflictual-magică, tangentă la existenţa propriu-zisă" (Ciobanu 118).

Marile spaţii şi locuinţele fastuoase se bucură de cele mai reuşite descrieri în romanele cavalereşti. Marcate de suprarealitatea fantastică, trecând din mitologiile pre-creştine în ortodoxismul primar, asimilat de folclor şi de credinţele populare, romanele dezvoltă naraţiuni de largă respiraţie, în care protagonistul nu este deloc străin de traseul iniţiatic al eroului de basm. Dincolo de parabole, sentinţe şi enigme, au loc naşteri miraculoase ale unor personaje cu calităţi supraumane, semn al destinelor spectaculoase.

De cele mai multe ori, aceste trasee existenţiale apar mai întâi proiectate în vise fantastice, împrumutate ca schemă din prevestiri (apariţiile proorocului Ieremia în *Alexăndria* sau premoniţia lui Esop în legătură cu harul său). Destinul eroului cere în mod necesar o geografie mitică; drumul prin rai sau infern, teritorii interzise la început, capătă funcţiile şi valorile unei adevărate iniţieri magico-ezoterice (şi în *Halima*, şi în *Alexăndria*). În aceste spaţii, tânărul păşeşte dincolo de tabuuri, dovedindu-şi puterile necunoscute anterior. Imaginarul îl suprinde chiar pe filosoful Avicena într-o aventură ce confundă alchimia cu ritualurile magice şi cu demonomagia. În acest mod pot fi provocate forţele întunericului sau poate fi cerut ajutorul divin, cum adesea face Alexandru Macedon pentru a învinge într-o

manieră pur creştină păgânitatea sau bestiile stihiale (ce reprezintă diformul şi lumea sălbatică), împlinind astfel rolul de întemeietor de lumi „normale".

Situat între cult şi folcloric, imaginarul cărţilor populare îşi asigură aderenţa la stratul cultural „minor" prin schemele narative mitizante şi prin fabulosul şi rolurile specifice basmului; pe de altă parte, elementul creştin suprapus peste cel păgân adaptează materia narativă la exigenţele unei lumi guvernate de ortodoxia „înaltă", sub imperiul *pattern*-ului biblic. Ca proiecţie în fantastic, compensatorie faţă de imaginarul regalităţii misogine (sub influenţa bisericii), cărţile populare ar fi trebuit să aibă ca subiect mai degrabă o lume feminină, a interiorităţii sensibile, eliberate de obsesivele coduri ale eroicului. În parte, aşa se şi întâmplă. Însă, fiind ei înşişi autori/traducători şi lectori, cărturarii au sfârşit prin a controla şi aici iubirea cu măsura canonului. De aceea, cine doreşte acest lucru, poate descifra din nou un imaginar al masculinului şi al puterii sale, în paralel cu o variantă a amorului curtenesc sau a iubirii cu iz oriental, finalizate în cea mai pură tradiţie ortodoxă, cu epuizarea misterului prin căsătorie.

Urmărită şi în firidele vieţii sale de taină, femeia este şi aici prinsă în plasa ierarhiei sociale, reflex al atotstăpânitorului mod de gândire masculină din medievalitatea ortodoxă.

De la casă la mormânt: un imaginar cronotopic

Într-o poetică a spaţiului, în interiorul căruia se mişcă lumea imaginară a medievalităţii româneşti, casa este ea însăşi un reper antropologic, cu o „poveste" proprie. Simbol totalizant al matricei familiale (trupul matern, casa părintească, locul de origine), dar şi al peşterii proto-istorice, al grotei christice, al Edenului şi al mormântului, constituie locul primordial, centrul topografiei generale, precum şi al sistemului de reprezentări colective.

Dihotomia medievală natură−cultură devine aici şi mai relevantă, pentru că reuşeşte să pună mai bine în lumină opoziţiile

închidere−deschidere şi feminin−masculin. În cazul de faţă, natura este prezentă prin imaginile diferite ca semnificaţie ale grădinii (Edenul sau parcul domnesc) şi ale pădurii (spaţiu fie malefic, fie benefic, ca loc al ascezei). Între cetate şi sat − *topoï* reprezentativi ai relaţiei urban−rural − , se remarcă zonele de trecere şi funcţiile lor: poarta palatului sau a oraşului, podul, drumul, hanul (loc de popas, care însă devine primejdios când e situat la răscruce).

Contemplarea sau organizarea spectacolului lumii se face din locuri privilegiate, ale privitorului-stăpân sau ale povestitorului (le regăsim neschimbate în literatura secolului XX, în *Moromeţii* lui Marin Preda): tron, foişor, prispă (loc mai înalt) sau chiar marginea drumului. În simbologia *domus*-ului, uşa reprezintă graniţa între lumea închisă şi ocrotitoare şi exteriorul ameninţător, necunoscut, dar separă şi camerele, cu funcţiile lor bine delimitate, în timp ce podul este un spaţiu al întâlnirii cu sinele ascuns (ideal) sau cu rămăşiţele trecutului, iar pivniţa duce către lumea misterelor (mai târziu, la Mircea Eliade, comentarii ştiinţifice detaliate, dar şi proză fantastică pe această temă).

Iată, pe verticală şi pe orizontală, formele simbolice ale spaţiului familial şi principalele reprezentări ale vieţii terestre proiectate în imaginar, dar surprinse şi în textele medievale. Evenimentele vieţii laice împart existenţa în: „istorie" politică (spre exemplu, temporalitatea narativă în letopiseţe sau în cronici; timpul bătăliilor şi al victoriilor; secvenţa temporală a tratativelor, a primirii solilor sau a aplicării pedepselor politice), timp social (judecata; munca şi relaţiile profesionale; educaţia; târgul; momentul apariţiilor în public ale domnitorului; botezul, căsătoria, înmormântarea) şi timp privat (postul şi masa, odihna, lectura).

Corespunzător acestor „specializări", în spaţiul religios (biserica, dar şi în lumea celestă sau în subteluric), temporalitatea diferenţiază liturghia (ca ritual) de Evanghelie (în principal, viaţa şi faptele lui Iisus) şi de Apocalipsă (timpul negat). Ea nu anulează însă prin această delimitare opoziţia închis-deschis (dintre chilie, catedrală sau grotă/mormânt şi deşert); dimpotrivă, amplifică semnificaţiile topografice ale spaţiilor religiosului. Ceremonialul în biserică, deşi are

loc într-un spaţiu închis, mediază comunicarea dintre om şi divinitate prin călăuzele spirituale purificate (clerici), în timp ce modelul pustnicului permite un dialog direct cu divinitatea, într-un spaţiu nelimitat. Locul şi timpul specifice încadrează, aşadar, practica religioasă şi tipul de exerciţiu spiritual, determinându-le un rol diferit.

Simbolistica majoră a „locuinţei", pentru că stă în relaţie cu rolul femeii şi cu imaginarul configurat în jurul ei, este încadrată şi controlată atent de dogmă. În chip necesar, trupul ca lăcaş al sufletului trebuie să se purifice, pentru a permite contopirea umanului cu divinul, a materiei cu spiritul. Regăsim acest precept major în *Învăţăturile lui Neagoe*, în scrierea *Sicriul de Aur* a lui Ion Zoba din Vinţ, în *Viaţa lumii* a lui Miron Costin şi în *Divanul* lui Cantemir:

> Precum doao răsăditure trupului şi sufletului fiind dulceaţa şi durearea, multe sunt odraslele acelora pentru carele pre fieştecarea cel atot lucrătoriu gând curăţindu-le, privindu-le şi adăpându-le şi în tot chipul mai turnându-le, dumesteceaşte cele ale năravurilor şi ale patimilor materii. Pentru că gândul iaste povăţuitoriu bunătăţilor, iară patemelor sângur ţiitoriu, şi caută oarece întâiu pentru el den celea opritoare fapte ale întregăciunii minţii; că sângur ţiitoriu patemelor iaste gândul. Iară întregăciunea minţii iaste biruinţa pohtelor. Şi dentru pohte unele sunt sufleteşti, altele trupeşti, şi acestora amândurora gândul să arată a birui. (Ion Zoba din Vinţ. *Pentru sângurul ţiitoriul gând*. BAR, CRV 86: 740 II, 741 I)

Simbolistica „recipientului [a trupului, n.n.] şi a habitatului" (în terminologia lui Durand) include şi motivul cupei, relevant în imaginarul puterii pentru că reprezintă regalitatea (alături de sceptru), dublând semnificaţia coroanei. *Domus*-ul, asimilat atât cu teritoriul politic, cât şi cu creştinătatea, atât cu trupul matern, cât şi cu casa sau cu mormântul, este şi cel mai complex motiv spaţial, dar şi cel mai dificil de structurat, dată fiind relaţia lui atât cu istoria reală a locuirii, cât şi cu imaginarul în ansamblu (masculin şi feminin). Există o casă materială (laică) – trupul şi habitatul său – , o altă casă, religioasă – grota pustnicului, pădurea sau pustiul sfinţilor, templul sau biserica – ,

dar există şi un adăpost spiritual – divinitatea, căreia i se subordonează întregul teritoriu al lumii terestre şi al „lumii de dincolo". Aferent acestor incluziuni succesive (trup−casă/biserică−mormânt−divinitate), apar ipostaze specifice, care reprezintă starea de fi înăuntrul sau de a fi în afara habitatului. Agenţii principali ai spaţiului ocrotitor (prin prezenţă şi acţiune) sunt, în mod evident, femeile, bătrânii şi copiii, în opoziţie cu cei migratori între interior şi exterior, bărbaţii. De aici, rolurile diferite în comunicare, în cunoaştere, în exercitarea puterii, dar şi în procesul colectiv de memorare.

Din perspectiva creştinismului, Geneza reprezintă şi punctul din care simbolurile receptacolului-casă se diversifică, în sensul instaurării unei noi tensiuni ontologice între individul supus greşelii şi sinele său, veşnic căutător de odihnă, împăcat doar în credinţă:

> Nu auzi trupul, lumea şi pre diavolul strigându-te/ Şi în fără fundul iadului a te munci ducându-te,/ Ce pe Hristos, auzi, pe Domnul şi Mântuitorul tău,/ Şi cu drag îl priimeaşte pre el în casa sufletului tău. (*Dioptra*. Cartea II XXI, apud Moraru, „Dioptra" 70)

Cele două mari destine biblice opuse, adamic şi christic, beneficiază, spre diferenţă de omul precreştin, locuitor fericit doar al spaţiului terestru, de alte câteva areale sacre reprezentate în imaginarul religios. Textele medievale subliniază condiţia omului, de creatură făcută din lut (ca materie vremelnică şi primară), cauză a incapacităţii sale de a rămâne la starea perfectă, pură, pe calea dreaptă a credinţei. Traseul cuplului primordial, sub forţa destinului său nefericit de căutător, va fi descensional şi va duce de la Paradisul pierdut, întâia „casă" descrisă de Biblie, la intrarea, ca pedeapsă, într-un habitat terestru (atât de fragil în raport cu natura, cu alteritatea duşmană şi cu voinţa divină). Această alungare din perimetrul edenic în cel terestru, aflat doar parţial sub semnul divinului, va fi dublată şi de ruperea relaţiei cu Tatăl. Din această cauză, bărbatul medieval va reproşa femeii drama pe care este condamnat să o trăiască până la momentul Judecăţii. În încercarea de a accede din nou în spaţiul-matrice, avatarii

cuplului adamic vor parcurge un itinerariu labirintic într-un plan strict orizontal, căutând, prin *de-profanarea* umanului, să reintre sub zodia sacrului, mai ales prin incinta casei terestre a divinităţii – biserica.

El însuşi necesitate şi şansă a Mântuirii, Fiul *în-trupat* nu „cade", nu se prăbuşeşte sub povara vreunui păcat, ci este „trimis", Cuvântul fiind primit de un receptacol uman pur: trupul (unic al) Mariei. Încercarea de identificare cu divinitatea prin cunoaştere duce, pentru Lucifer, ca şi pentru Adam, la prăbuşire şi la anularea pentru totdeauna, respectiv la retragerea temporară a semnului ocrotitor, venit dinspre „acasa" raiului. Pedepsirea îngerului răzvrătit şi a omului a generat configurarea în imaginar a două zone distincte: una, a veşnicei ispăşiri, localizată în centrul subteran al pământului; cealaltă, celestă, cu un spaţiu intermediar al „recuperării" în plan terestru, biserica, dar şi cu necesare practici de curăţare a trupului şi a sufletului, precum postul, abstinenţa, rugăciunea. În timp ce căderea îngerului este ireversibilă, omul poate să refacă traseul, în urma unei drastice penitenţe. De cu totul altă factură este itinerariul christic, marcat doar de câţiva *topoï*, ce jalonează însă întregul imaginar medieval: locul naşterii (ieslele), locul propovăduirii (pustiul, casa obişnuită, grădina şi casa Domnului), locul morţii (Golgota, crucea şi mormântul).

Multiplicarea centrilor locuirii terestre determină o posibilă reconsiderare a dihotomiei stabilite de Mircea Eliade, sacru−profan. Deşi casa reface, prin ritualul întemeierii, Creaţia şi (con)centrează lumea, devenind *omphalos* − echilibrând simbolic, ca o ancorare la distanţă în plan orizontal, muntele şi arborele (*axis mundi*) − , în viaţa privată cotidiană această dimensiune a sacralităţii se pierde. În acelaşi mod, pădurea şi pustiul, de la semnificaţiile lor creştine iniţiale, ca locuri ale ascezei, ajung să intre şi sub incidenţa maleficului (a vrăjitoriei). Pentru imaginarul medieval, propun mai curând o tripletă specializată: un timp aferent religiosului aşezat sub semnul pozitiv al divinităţii, cu *topoï* aferenţi – rai, biserică şi grotă christică − ; un timp laic (al existenţei obişnuite şi al cotidianului); un timp al religiosului aflat sub semnul negării şi al păcatului (pentru iad şi celelalte spaţii

„împotrivă"). Pentru prima ipostază, vorbim corelativ despre „vârsta de aur" a Edenului, despre ceremonial, dar şi despre Înviere.

Locul absolut de trecere între *supra-* şi *sub-terestru* rămâne, în planul vieţii pământeşti, biserica, de fapt „casa" instanţei legiuitoare în numele dogmei, a ecclesiei. Transferând semnificaţiile muntelui din mitologiile păgâne asupra construcţiei şi asupra arhitecturii suple a turlelor, religia creştină adună în acest *topos* atât simbolul maternităţii (biserica−trupul Mariei), cât şi pe cel al masculinităţii (purificarea prin ruga înălţată către cer şi prin sensul descendent al gestului îngenunchierii). Desenul amplu al crucii (vertical şi orizontal) şi închinarea în faţa „suveranului-mag" (simbolism filtrat de Vechiul Testament) urmăresc obţinerea purificării şi a mântuirii, pentru (re)armonizarea spiritualului cu natura umană (precum în *Psalmi*). Construcţia bisericii semnifică tocmai sacralizarea materiei (părăsirea casei laice şi a cotidianului supus greşelii) şi situarea în lumina iertării, prin rostirea constantă de rugăciuni. Dacă simbolistica nopţii trimite şi la odihnă, şi la râvnita ocrotire a casei, dar şi la Satan cel condamnat la nesomn, lumina sacră, corelată cu prezenţa credinciosului în biserică şi în rai, semnifică reintrarea sub autoritatea benefică a tatălui celest, reprimirea fiului risipitor (adamic) şi iertarea lui.

Biserica, centrală în topografia terestră religioasă, în cea laică îşi află corespondentul în imaginea palatului şi a curţii regale. Totuşi, ecclesia este cea care ghidează şi supune dogmei atât regalitatea, cât şi viaţa publică, atât comunitatea în ansamblul ei şi spaţiul de vieţuire în comun, cât şi individul şi spaţiul lui privat. Dacă planul unei case, indiferent de mărime şi importanţă, răspunde doar unor condiţionări strict materiale şi sociale, sărbătorile religioase, codul alimentar (legat de post), programul de muncă şi viaţa spirituală a familiei ţin în întregime de „centrul" absolut, de biserică. Două forţe exterioare acţionează aşadar asupra *domus*-ului privat în evul mediu: puterea laică şi cea religioasă, a doua dependentă de prima şi în ce priveşte politica sa de prozelitism. Ea este însă cu mult mai persuasivă, prin faptul că operează în structurile profunde ale credinţei în divinitate, implicit şi ale imaginarului (cu mult mai complex).

Conotaţiile „casei” combină în permanenţă, prin integrare sau delimitare, atât cele două dimensiuni ale timpului, religios şi laic, cât şi registrul diurnului şi al nocturnului (în terminologia lui Durand); se configurează astfel intinerariile simbolice posibile, din planul terestru în „lumile-alternativă”, din clopotniţă în pronaos sau din pivniţă în pod. În lumea creştină, *domus* (biserica) devine alături de *salus* calea de refugiu din faţa unei realităţi periculoase, astfel încât, prin ieşirea de sub semnul păcatului, să poată fi recuperat sacrul.

Dacă „intrarea” în viaţă este o căutare simbolică a alterităţii, a Tatălui creator, prin afirmarea propriei identităţi, *domus*-ul reflectă labirintul interior al omului creştin medieval, psihismul lui. Într-un joc ontologic, casa semnifică şi se semnifică, distribuie şi cumulează, micro- şi macro-cosm devenind în ea convergente. Trupul, desprinzându-se din „acasa” maternă (maculată), aşa cum o înţelege evul mediu creştin, se iniţiază în marea taină a morţii şi a divinităţii, într-o continuă căutare de sine, între casa familiei, casa mare a creştinătăţii şi casa Domnului, biserica. Adăpostul rămâne, paradoxal, loc al odihnei, al tihnei (când se poate), dar şi locul în care, totuşi, cea de-a doua condamnată de păcat (după Lucifer), femeia, e claustrată, deşi delegată să organizeze viaţa casei.

Din analiza simbolurilor medievale ale spaţiului şi ale timpului reiese imaginea unei *altfel* de lumi ortodoxe româneşti: cum ştim, gestionate de puterea masculină, dar situate între teama de a nu fi iertată de păcatul adamic – de aici, recluziunea femeii (în spaţiul casei) şi penitenţa ei continuă − şi între frica permanentă de Îngerul Căzut, (eufemistic) Cel-fără-de-casă. Imaginarul medieval oglindeşte gândirea, credinţa şi trăirile fiului risipitor (Adam), a cărui speranţă se leagă de valoarea mântuitoare a sacrificiului Fiului trimis, ca să nu devină un frate al „veşnicului rătăcitor”. Simbol suprem al lumii lui, casa, obligatoriu pură şi ocrotitoare, fie cea familială, fie cea ecclesială, fie mormânt, fie Eden (re)recucerit, este locul ultim către care tinde să ajungă omul medieval.

Camera oglinzilor

Ieşirea din medievalitate şi paradoxurile imaginarului

Temele politice majore identificate în textele oficiale, aşa cum sunt ele analizate de Valentin Al. Georgescu, Vlad Georgescu, Andrei Pippidi sau Dan-Horia Mazilu, conferă imaginii despre sine a comunităţii româneşti medievale o trăsătură surprinzătoare: un grad ridicat de coerenţă, datorat tipului de cultură predominant orală (de unde nevoia de structurare, chiar de schematizare a discursurilor colective şi a nucleelor narative memorate).

Prin extrapolarea cercetărilor şi asupra relaţiilor dintre „martorii" locali, de ordin istoriografic sau iconografic, şi alţii externi, nu doar de provenienţă bizantină şi post-bizantină, ci şi occidentală, s-ar putea afla răspunsuri la unele întrebări legate de asemănarea de ordin tematic dintre imaginarul local şi alte forme ale sale din evul mediu european. Formaţiunile discursive sau seturile de numitori comuni, ca şi importantele diferenţe filosofice în conceperea puterii politice ar putea arăta măsura şi modul în care societăţile medievale au interpretat moştenirea comună; de asemenea, ce anume s-a păstrat din întâlnirea dintre teoria antică asupra puterii, iudeo-creştinism, tradiţia apostolică şi sistemul politic imperial roman. În urma analizei tra-

seului istoric individual, s-ar putea spune ce anume diferenţiază aceste formule medievale derivate şi sistemele de putere care le-au generat.

Matricea pe care am propus-o anterior pentru structurarea „materiei" imaginarului, împărţită convenţional în două paliere orizontale (sub-împărţite în alte câte două) şi două registre verticale (fiecare încadrând diferenţiat modelele şi contra-modelele), creează module sau câmpuri discursive deschise, care sunt tratate în cercetare şi ca subiecte semi-autonome (tipologia feminină, imaginarul cotidianului, modelele regalităţii etc.). Toate, însă, converg către factorul coagulant, arhetipul divin, *Unul* suprem (imaginat filosofic de la Parmenide până la teologii medievali români), garant al autorităţii puterii terestre şi al imaginii identitare a comunităţii supuse ei, liantul planului oikonomic de gestionare a lumii creştine.

În virtutea adevărului absolut atribuit *Logos*-ului, imaginarul creştin este tutelat de formele derivate din esenţa divină şi de valoarea sacrificiului lui Christos − menţinut permanent ca suprem judecător şi ipostază unică a arhetipului puterii celeste. Dată fiind valoarea jertfei lui Iisus, omul medieval şi-a trăit credinţa îndoliat şi profund smerit. La un alt nivel, al imaginarului puterii laice, deşi a rămas în toată perioada medievală simbolul spiritual incontestabil, Iisus a fost dublat în chip necesar de modelele clericilor sanctificați şi de cele ale împăraţilor creştini, care au dat o valoare militantă credinţei practicate şi au mobilizat conştiinţele credincioşilor în situaţii istorice dificile.

Reflectând relația pe care domnul român a instituit-o cu lumea terestră, dar şi cu lumea supra-terestră (reperul principal, de delegat al divinității, rămâne Constantin I), discursul oficial despre putere ne relevă coordonatele pe care s-a constituit imaginarul. Să reamintim aici că registrele matricei teoretice reflectă modul în care puterea a organizat şi a gestionat spaţiul perceptibil, fie după ceea ce numim azi modelul antropologic, teoretizat încă de la Aristotel (masculin−feminin, stăpân−supus), fie după modele simbolice proprii evului mediu (cultură−natură) sau generale (spaţiu locuit−spaţiu străin, spaţiu privat−spaţiu public, spaţiu laic–spaţiu religios, spaţiu concret–spaţiul „lumii de dincolo" etc.). Timpul însoţeşte aceste

tipologii spaţiale şi se fărâmiţează în „timpii" cotidianului sau ai ritualului, ai cunoaşterii/formării (traseul iniţiatic) sau ai penitenţei (postul, rugăciunea) etc. Am introdus această perspectivă asupra timpului şi asupra spaţiului tocmai pentru a reprezenta complexitatea dominantei antropologice din modelul imaginarului medieval − completat aici cu al patrulea nivel, al ficţiunilor „literare", culte şi populare, care au ca resort imaginativ fantezia.

Imaginarul medieval românesc (precum sistemul teoretic general) integrează imaginea, simbolul şi semnul ca unităţi fundamentale în transferul de mesaj. Discursul oficial (iconografia sau exegetica religioasă, chiar şi istoriografia, „formulă" livrescă de mitizare şi de memorare a trecutului şi a valorilor identitare) este cultivat ca o formă sacră a unei tradiţii sacre şi serveşte în primul rând nu atât prozelitismului ortodox, cât „prozelitismului" puterii creştine şi programelor sale politice şi ideologice.

În baza acestei matrice, imaginarul local, deşi poate fi comparat cu alte tipuri de imaginar specifice perioadei, nu trebuie confundat cu acestea. Mărturiile culturale şi probele istorice despre realităţile politice sau sociale oglindesc elocvent şi diferenţiator abordările şi interpretările diferite, fie chiar şi ale aceloraşi teme.

O comparaţie cu performanţele artistice particulare din culturile catolice şi reformate este un non-sens, mai ales din cauza incompatibilităţii formelor de expresie, a ideologiilor religioase care le-au condiţionat, a specificităţii care, de la un punct, diferă ca „substanţă" ideatică. Mai firească ar părea comparaţia cu arealele ortodoxe. Totuși, dacă se menține drept referință imperiul bizantin, analiza fenomenului imaginarului și a diferitelor sale forme sau particularizări (în funcție de tipul de organizare statală, de ideologia puterii, de aspecte culturale locale) devine extrem de relevantă pentru istoria post-medievală. La nivelul imaginarului colectiv, comparaţia se poate susţine, teoretic şi practic, datorită trunchiului comun – planul politico-religios de guvernare a lumii creştine, de sorginte „constantiniană" − , din care s-au desprins formule politice şi identitare diferite, atât în spaţiul post-bizantin ortodox, cât și în cel occidental.

Din momentul în care imaginarul suportă modificări structurale, s-ar putea spune că blocurile de mentalitate ale unei perioade s-au fisurat, că unele sunt epuizate sau au fost dizlocate de altele noi. Totuşi, în cazul românesc, în planul imaginarului puterii, această desprindere rămâne tributară unei gândiri de tip medieval, cu toate transformările de tip umanist şi cu toate influenţele culturale, fie târzii bizantine (prin isihasmul palamit şi prin renaşterea paleologă), fie venite dinspre Europa centrală (catolice sau reformate), în mai multe etape istorice. Există, în mod evident, atât în opţiunile politice fundamentale (întemeierea statelor româneşti), cât şi în imaginile identitare, colective sau individuale (la scriitori), aspecte care trimit la modelul imperiului creştin al Constantinopolului şi care au preformat schema imaginarului medieval în varianta lui locală.

Acest *pattern* din gândirea comunităţii româneşti, despre sine şi despre raportul său cu alteritatea, deşi formulat stereotip – date fiind regulile de memorare specifice culturii predominant orale, dar şi locurile comune din dogma ortodoxă şi din exegetica ei medievală − , a lăsat puţin loc pentru creaţii locale laice şi pentru traseele imaginative alternative. Vegheate atent de instituţiile puterii, conservatoare, formulele au rămas aproape neschimbate în timp.

Moştenirea „reziduală" formată din structuri ideatice antice, preluate şi transformate în planul oikonomic creştin, s-a întâlnit la nivel local mai curând cu soluţiile pragmatice de menţinere în istorie (atât politic şi ideologic, cât şi social sau economic) decât cu o imaginaţie culturală fantezistă sau cu o gândire raţionalistă novatoare (de altfel, aproape imposibile într-o cultură tradiționalistă). Imaginea, simbolistica şi imaginarul colectiv, rămase la populaţia ortodoxă românească în siajul rezistenţei canonice iconodule, pe alocuri chiar a isihasmului, au integrat în principal discursul militant al puterii şi mesajul mobilizator pentru formarea „steagurilor", apeluri politice pe care le-au suprapus peste configuraţia naraţiunii creştine şi le-au reprezentat în formele mitice ale luptei contra necredincioşilor.

Atitudini iconodule

De la rezistenţa bizantină în faţa distrugerii imaginii, dogmatică, dar şi materială (salvarea icoanelor) – atitudine transmisă ideologic şi spaţiilor de civilizaţie post-bizantină – , se ajunge în creştinismul occidental, în secolul XIV (momentul isihasmului bizantin, dar şi al întemeierii statelor româneşti), la formele artistice ale iconoduliei gotice târzii, sprijinite în cea mai mare parte de teologia franciscană (recunoscută de Vatican cu un secol în urmă, în anul 1226).

Depăşind iconoclasmul moderat al esteticii cisterciene de secol XII, predicate de Sfântul Bernard de Clairvaux, „timpul catedralelor" marchează apariţia unor impunătoare clădiri religioase, diferite de abaţiile austere din afara oraşelor, acum aflate în plină dezvoltare economică şi teritorială. Peisajul urban se modifică spectaculos, în jurul catedralelor apar pieţe noi şi largi, iar imaginea religioasă este redefinită printr-o iconografie „umanizată".

Noile modele figurative au un rol decisiv în apărarea reprezentării sacrului, mai ales datorită activităţii franciscanilor (ei introduc reprezentările teatrale după „mistere", figurarea celor 14 momente ale „drumului Crucii", scenarizarea diferitelor episoade din viaţa sfântului fondator al ordinului şi ilustraţiile biblice sofisticate). Sunt, totodată, şi promotorii uneia dintre puţinele teorii medievale ale imaginii: ca şi la Ioan Damaschinul, imaginea divinităţii provoacă spiritul credincios să-i pătrundă esenţa, prin starea de contemplare; în plus, reprezentarea naturii, a marii creaţii, constituie o altă cale de apropiere de natura Creatorului însuşi. Sufletul credincios este capabil, prin intermediul imaginii sacre, să-şi reprezinte cu precizie valoarea divină în trei moduri: prin *vestigium* (orice tip de viziune asupra Creaţiei), prin imaginea propriu-zisă şi prin similitudine sau imaginea intuitivă (Durand, *Aventurile imaginii* 136).

„Doctrina" franciscană a impulsionat rapid şi decisiv numeroasele scheme compoziţionale de *Imitatio Christi*, precum şi răspândirea cultului sfinţilor călugări, aflaţi într-o adevărată competiţie a „legendelor aurite", precum şi estetica iconografică a creşti-

nismului occidental, dezvoltată în paralel cu estetica şi cu exaltarea icoanei în biserica orientului ortodox. În pictura murală de la Assisi – curând şi în Roma pontificală – este reprezentat preferenţial şi un alt model religios, dar „uman", cel marianic, Giotto oferind un adevărat prototip iconografic pentru viaţa Fecioarei (preluat curând şi în alte ţări catolice). Treptat, episoadele biblice vor oglindi tot mai mult realitatea, pentru că ele vor fi plasate în scenografia naturii sau a oraşului medieval, reprezentat cu fidelitate în frescă sau pe altare (o mutaţie decisivă, aşadar, în raport cu orientul ortodox). Despărţirea iconologică şi iconografică a catolicismului de ortodoxie se produce aşadar definitiv în pre-renaşterea italiană. În schimb, despărţirea la nivelul imaginarului colectiv era de dată mai veche, pentru că se manifestase prin atitudinea instituţională a papalităţii, iconodulă, în timpul crizei bizantine a icoanelor (secolele VIII-IX).

Umanismul Renaşterii de secol XV (despre care am pomenit într-un capitol din prima parte a volumului) va realiza, paradoxal, exaltarea omului natural şi a ambientului său agrest, dar şi întoarcerea la „teologia naturală a forţelor antropomorfe care stăpânesc natura" şi la o imagistică păgână, reziduală în mitologiile locale şi în imaginarul popular creştin (Durand, *Aventurile imaginii* 137).

După criza teologiei creştine din secolul XVI, moment la care a aderat burghezia în ascensiune şi care a fost valorizat nu doar printr-o reformă instituţională şi dogmatică, ci şi printr-o afirmare economică şi socială, Contra-Reforma constituie al treilea moment major pe care îl cunoaşte iconodulia în civilizaţia occidentală. Împotriva tezelor lui Martin Luther şi Jehan (Cauvin) Calvin, la rândul lor vehemente în acuzarea cultului sfinţilor şi a căutării deliberate a efectelor estetice în pictura religioasă, biserica papală va relua argumentele folosite de clericii umanişti ai Renaşterii, ca şi pe cele în favoarea rolului catharctic al imaginii, de propensiune morală şi spirituală. Dacă Reforma exalta cultul Scripturii şi rolul muzicii religioase, Contra-Reforma va adula reprezentările picturale ale Sfintei Familii numite „iezuite" (Iisus, Maria, Iosif), ale Părinţilor Bisericii şi ale clericilor sanctificaţi. Secolul XVI înregistrează

triumful definitiv al imaginii, consacrat prin Conciliul din Trento.

Rezistenţa iconodulă se va opune ascezei reformaţilor cu un program agresiv şi mai puţin nuanţat, provocând excesele artei şi ale spiritualităţii baroce. Numit fie epoca „banchetului îngerilor", fie jocul „profunzimii aparenţelor", barocul este înainte de toate o explozie inegalabilă a imaginarului, într-o aventură a imaginii care, de multe ori, chiar în spaţiul sacru, şochează prin sfidarea tuturor canoanelor, chiar şi a celor consacrate în renaştere. Accesul la profunzimea sensului religios se face tocmai prin jocul periculos şi înşelător al aparenţelor. Opus imaginarului protestant, Contra-Reforma amplifică retoric efectele, distorsionând rolul figurativului religios şi pe cel al cultului sfinţilor. Arhitectura epocii, sub semnul celebrei *mezzaluna barroca* din Italia şi din Europa centrală, exploatează la maximum jocurile de perspectivă, efectul *trompe l'œil*, ornamentaţia bogată, pe baza teoriilor desprinse, de altfel, din textele clericale ale mişcării iezuite şi ale fondatorului Companiei lui Iisus, Ignatio de Loyola.

Pe de altă parte, imaginarul mistic al occidentului creştin se clădeşte pe fundamentul dogmei religioase, modificate şi adaptate la evoluţia spiritului şi a civilizaţiei materiale, dar se reflectă în egală măsură în pictura religioasă, interesantă tocmai prin originalitatea şi prin devierile de la canoanele reprezentării iconografice bizantine (depăşite în spaţiul catolic curând după înfrângerea Bizanţului de către cruciaţi în anul 1204). O istorie a imaginii religioase occidentale duce aşadar de la statuile gotice ale catedralelor de secol XII sau XIII la exerciţiile sistematice ale iezuiţilor, de imaginare, de reprezentare şi de contemplare mistică a scenelor Naşterii, Răstignirii sau infernului, ca faze prealabile ale viziunii „reale" a lui Iisus Christos din timpul Judecăţii de Apoi.

În urma crizei provocate de Reformă (şi care începuse în fapt să se manifeste încă din timpul creştinismului medieval), războaiele religioase şi mai ales Războiul de 30 de ani au constrâns imaginarul mistic să se manifeste fie insurgent, la nivelul instituţiilor religioase marginale, fie la nivel individual, critic deopotrivă faţă de cele două mişcări religioase majore.

Afirmarea noilor atitudini polemice, de grup sau în forme individuale, precum şi devalorizarea bazelor confesionale tradiţionale au provocat o slăbire a rolului imaginii religioase. Neo-raţionalismul veacului iluminist a constituit în parte contra-replica dată barocului şi exceselor în reprezentarea sacrului, din secolul precedent. La rândul lui, neoclasicismul reintroduce un „dezechilibru iconoclast între puterea Raţiunii" şi imaginaţie, iar semnele „funcţionalismului" său se fac simţite curând, prin anularea simbolisticii baroce atât de bogate şi prin introducerea unor simple şi univoce alegorii (Durand, *Aventurile imaginii* 141).

Imaginarul continuă să reziste, însă contextul şi cadrul său de manifestare se schimbă fundamental în ultimele două secole. Dincolo de perioada iluministă, caracterul dublu (laic şi religios) al acestui depozit ordonat de imagini şi de coduri de mentalitate se pierde. De la raţionalism şi pozitivism, ambele iconoclaste (despărţite de cople-şitoarea stilistică vizuală, în primul rând cu motivaţie religioasă, a artei baroce), civilizaţia europeană deprinde şi afirmă un alt tip de gândire: ştiinţifică şi, disimulant (încă), ne-religioasă.

Imaginarul se diferenţiază astăzi în funcţie de palierele culturale cu care interferează. Arta modernă îşi va crea deliberat propriul „sistem" imaginar (mai curând forme şi stilistici noi), inevitabil însă pe bazele celor configurate de-a lungul perioadelor anterioare (chiar şi atunci când le neagă); separarea de spiritul religios îi va deschide spaţii largi de reconfigurare şi nenumărate posibilităţi de expresie. Imaginarul religios, la rândul lui, nu va mai traversa crize dogmatice care să îl scindeze violent; îşi va stabiliza în timp direcţiile noi în raport cu principiile creştine fundamentale şi va căuta căi de conciliere cu valorile umaniste, iar guvernarea spirituală cvasi-totală asupra întregului spaţiu public şi privat va deveni un fapt mai degrabă istoric, dar încă neepuizat. Imaginarul popular îşi recuperează şi îşi afirmă liber depozitele de credinţă pre-creştină, protejate întotdeauna în faţa presiunilor bisericii; ele constituie o sursă permanentă pentru creaţia rurală şi urbană, în formele ei populare sau culte.

Elocventă şi interesantă se dovedeşte istoria imaginarului

politic, nevoit să se adapteze poate cel mai mult la schimbările de mentalitate, la cerinţele sociale şi economice ale modernităţii şi, mai ales, să se menţină în faţa atât de variatelor exigenţe comunitare. Prin despărţirea destinului său de cel al instituţiei clericale, sistemul politic nu pierde foarte mult în ce priveşte bogăţia formelor şi gramatica imaginarului. Structurile de mentalitate, la nivelul comunităţii, vor fi respectate timp de încă două secole (până în contemporaneitate), iar ierarhiile politice, viaţa politică, angrenajul retoric răspund şi în momentul de faţă, pe alocuri, unor reprezentări medievale ale puterii.

Atitudini iconoclaste

Prăbuşirea civilizaţiei greceşti, a imperiului lui Alexandru Macedon, afirmarea şi transformarea radicală a imperiului roman, apariţia creştinismului şi instituţionalizarea lui, ruptura dintre Bizanţ şi Roma în secolul IV, reluată apoi în diferite forme până în secolul XI, triumful Islamului, cruciadele au fost tot atâtea momente de răscruce, şi pentru istoria imaginii, şi pentru structurile puterii, reflectate deopotrivă în imaginarul politic şi religios.

Celebra criză iconoclastă din Bizanţ, depăşită în secolul IX, îşi va spune cuvântul mai târziu în istoria mentalităţilor şi a artei occidentale, imediat după descoperirea scrierilor lui Aristotel de către scolastica medievală în secolul XII. De aceea, când Averroes de Cordoba îl traduce pe Stagirit şi îl comentează, atitudinile faţă de regimul imaginii aveau deja o istorie în care proaspăta filosofie neo-aristotelică se ancorează, provocând astfel decisiva cotitură socio-politică şi spirituală a occidentului înspre renaştere.

Cea mai importantă adeziune clericală la raţionalismul filosofului grec, a lui Tommaso d'Aquino − care caută să formuleze o *summa theologicae* cumulând gândirea pre-creştină şi „adevărul" credinţei − , va provoca adaptarea scolasticii, pentru următoarele două secole, la dinamica socio-economică de la sfârşitul evului mediu, până când renaşterea italiană va genera imaginarul civic premodern.

Următorul moment major al iconoclasmului este semnat de Galileo Galilei şi mai apoi de René Descartes; ei pun pe rând bazele fizicii moderne şi aduc importante corecţii la numeroasele erori de interpretare a discursului aristotelic, fără a contrazice intenţia filosofică a acestuia sau a continuatorului său fidel, Tommaso d'Aquino. Raţiunea rămâne unicul mijloc de accedere sau de legitimare a accesului la adevăr. Începând cu secolul XVII, imaginarul este exclus din rândul „procedurilor" intelectuale, dat fiind că se impune o metodă unică, a „descoperirii adevărului prin ştiinţe" (după cum anunţa celebrul tratat din 1637 semnat de Descartes). Imaginea în arte, produs al fanteziei, este asemuită cu persuasiunea discursului predicatorilor şi este limitată strict la poezie şi la pictură.

Universul mental generat de experimentele fizicii lui Galileo Galilei (mişcarea gravitaţională) şi de sistemul geometric cartezian (în geometria analitică, oricărei figuri sau mişcări, deci oricărui obiect fizic, îi corespunde o ecuaţie algebrică), de tip mecanicist, nu mai dă drept de cetate demersului poetic. Obiectualul este studiat într-o perspectivă unidimensională, guvernată de o cauzalitate univocă şi indiscutabilă. Legea determinismului universal domină până şi reprezentările despre intervenţiile divinităţii în existenţa fiinţelor, privite ca parte a sistemului mecanicist, redundant şi inexpresiv.

La aceasta tradiţie iconoclastă punctată decisiv de raţionalism se adaugă în secolul XVIII empirismul factual, prin David Hume şi Isaac Newton, care afirmă o altă „opoziţie" faţă de imaginar, *faptul*, antonim al confuziei, delirului, iraţionalului şi fantasmelor onirice. Derivat din percepţie sau produs al observaţiei şi al experimentului, faptul poate fi şi un eveniment, precum cel istoric. În Secolul Luminilor, istoria înregistrează frenezia iconoclastă a oamenilor de ştiinţă, care îşi stabilesc o limită de nedepăşit (prin filosofia lui Immanuel Kant) între ceea ce poate fi explorat (lumea fenomenului) de către percepţie şi intelect, cu resursele raţiunii pure, şi ceea ce nu poate fi niciodată cunoscut, tărâmul marilor şi insolvabilelor probleme metafizice (moartea, „lumea de dincolo", divinitatea − lumea lui

noūs), ale căror soluţii posibile nu pot fi decât contradictorii, pentru ca sunt un factor antinomic al raţiunii.

Din factualitatea empiriştilor şi rigoarea iconoclastă a raţionalismului clasic reies în secolul XIX pozitivismul lui Auguste Comte şi filosofia istoriei. Scientismul (adevărul unic este doar cel probant prin metoda ştiinţifică) şi istorismul (cauzele evenimentului istoric sunt doar manifestările materiale) constituie alte două modalităţi de ignorare a imaginarului, a gândirii simbolice, până şi a raţionamentului prin similitudine, precum este cazul metaforei. Orice imagine care nu este negarea unui fapt este suspectă şi, pe cale de consecinţă, condamnabilă; la fel, arta, onirismul, devianţele mentale, viziunile mistice. Influenţa scientismului şi a istorismului s-a resimţit atât de puternic în atitudinea generală, încât formele publice ale spiritului artistic (arhitectura, sculptura, arta decorativă) au fost reduse, prin politicile financiare ale cetăţii, la cele mai riguroase şi simple expresii.

Pe de o parte, aceste extreme ale atitudinii iconoclaste din cultura şi din civilizația occidentală au făcut posibilă dezvoltarea ştiinţelor şi integrarea lor treptată în exercițiul scolastic şi în cunoaşterea comună, precum şi a efectelor lor tehnologice; pe de altă parte, încercarea de diminuare a rolului imaginarului în filosofia şi în epistemologia europeană a dus la o altă ipostază a europo-centrismului, triumfalist şi superior ca mentalitate faţă de restul culturilor lumii (depreciativ numite prelogice, primitive şi arhaice).

În realitate, gândirea „fără imagini" a coexistat cu manifestările plenare ale imaginarului; nici politicile concrete, nici religiile sau filosofiile iconoclaste nu au reuşit să împiedice spiritul creştin să își reprezinte vizual sacrul sau să recurgă la variatele forme de credinţă populară, compensatorii în relația cu ideologiile oficiale.

Paradoxul imaginarului european vine tocmai din natura sa (fenomen mental, dar şi înmagazinat în cultura materială; reflectă şi, la rândul lui, este reflectat de ea) şi din istoria sa dual㠹 a afirmărilor spectaculoase în raport cu (auto)negările. În cadrul lui, imaginea nu are în sine o valoare de fals sau de adevăr, pentru că ea este un mijloc de a reda o realitate percepută (prin imaginația mimetică sau icastică),

o provocare mentală (prin imaginaţia simbolică sau iconică) sau o viziune (prin imaginaţia onirică sau fantezie). Rolul ei aici este de a păstra sau a transfera o semnificaţie, pe o schemă particulară, prin filtrul unei conştiinţe individuale sau colective, înspre o altă „existenţă", în parte independentă de creatorul sau de referentul său ori înspre o altă entitate (posteritatea sau alteritatea). La un prim nivel de reprezentare, conţinuturile ei sunt strict informative, lipsite de interes pentru memorie şi pentru conotări suplimentare. Abia într-o a doua etapă a procesului de semantizare, în care reprezintă simbolic referentul, imaginea devine o unitate funcţională a sistemului imaginarului.

Astfel privită, ea ajunge să compenseze pentru utilizator incertitudinile şi să atenueze sentimentul de nesiguranţă în lipsa unor răspunsuri existenţiale certe. Devine un mijloc de (auto)cunoaştere, datorită distanţei foarte reduse care o desparte de condiţia (intimă a) fragilităţii individului, pe care îl oglindeşte. Preia din sensurile existenţei lui şi le salvează de la uitare, în diversele forme şi structuri ale imaginarului. Practic, îi asigură creatorului ei o etapă de „recuperare terapeutică" după confruntările cu limitele propriei existenţe şi după ce acesta îşi înţelege condiţia tragică a destinului, dată de statutul de fiinţă vulnerabilă şi falibilă (cum o văd deopotrivă Emmanuel Levinas şi Paul Ricœur). Imaginea surprinde atât „chipul" Sinelui, cât şi pe cel al alterităţii sale; uneori, ea este doar o interogaţie metafizică, alteori este chiar răspunsul căutat.

Instinctul de apărare al fiinţei în faţa imaginilor multiplicate (incontrolabil şi ameninţător) ale celuilalt şi ale propriului sine a provocat adesea mişcări de contestare violentă a iconoduliei. Fiinţa proiectează/se proiectează în imagine şi tot ea îşi distruge oglindirea, pe care o resimte ca fiind imperfectă, dar mai ales periculoasă prin capacitatea ei de a crea halucinaţii, uneori complet distructive.

Religiile iconoclaste dezvoltă în mod compensatoriu structuri ale imaginarului laic, refuzând nu imaginea în sine (mentală sau vizuală), ci doar imaginea divinităţii şi „pervertirea" sensului cuvântului sacru. Nici măcar prevalenţa scrisului nu a diminuat forţa

imaginii, pentru că ea supravieţuieşte tocmai prin cuvânt, fie în formele lui stilizate, fie prin expresivitatea lui involuntară. În plus, toate civilizaţiile contemporane sunt supuse astăzi retoricii imaginii, căci nicio societate nu se (mai) poate apăra de seducţia publicităţii (religia contemporană a obiectului). În definitiv, prin ce s-ar mai putea motiva astăzi confruntarea iconoclaştilor cu iconodulii? Care ar mai putea fi miza intoleranţei faţă de imagine?

Dacă poate fi înţeles procesul psihic al nevoii de (auto)reprezentare, dacă filosofia utilizează azi variate tipologii ale imaginii, iar ştiinţa desparte senzorialul de imaginar, dacă pot fi sistematizate structurile imaginarului colectiv şi tratată obiectiv istoria înfruntărilor ideologice din jurul imaginii, utilizarea ei în politicile laice şi în cele religioase, în arta contemporană şi în societate îi relevă şi la ora actuală problemele şi statutul controversat.

Sunt de netăgăduit schismele din istoria generală a imaginarului, însă există şi o seamă de falii şi episoade legate de contexte particulare. Dincolo de anumite structuri fixe, comune tuturor variantelor locale ale imaginarului, o formă universală a lui nu există decât în teorie; în istorie, el se individualizează în funcţie de factori zonali, temporali, culturali etc. De aceea, conceptual, apare ca un gen proxim cu numeroase diferenţe specifice; în anumite circumstanţe, ele dau un caracter paradoxal formelor pe care imaginarul le ia.

În ciuda tuturor atacurilor ideologice sau raţionaliste din perioadele iconoclaste, imaginarul colectiv a continuat să se manifeste şi să se îmbogăţească; chiar dacă imaginea religioasă a fost retrasă şi negată, temporar sau definitiv, din clădirile de cult, funcţia imaginaţiei şi mentalităţile care susţin imaginarul s-au manifestat permanent.

Oare afirmarea şi negarea imaginii sunt cauzate mai curând de dorinţa/de frica de oglindire în ea a fiinţei şi a chipurilor alterităţii sale? Este posibil ca aspectele controversate ale imaginarului să fi apărut din spaima în faţa necunoscutului, din noi şi din ceilalţi?

Tot paradoxal, el, imaginarul colectiv, îşi continuă istoria.

Addenda

Speculum memoriæ

În memoria profesorului Dan-Horia Mazilu
(20 aprilie 1943 - 16 septembrie 2008)

Careul singurătăţii. Despre puterea medievală[28]

Dacă în spectacolul politic din societatea contemporană, „gloria" puterii şi fascinaţia ritualurilor ei se amestecă indiscernabil cu „guvernarea" (*oikonomia*), cu gestiunea eficace din ordinea imanentă, cum se manifestau ele în lumea veche?

În evul mediu românesc, lucrurile nu s-au petrecut altfel decât în celelalte zone de influenţă bizantin-ortodoxă. Tronul şi autocratul erau văzuţi a fi în relaţie unică, directă şi de nedislocat cu Judecata divină. Aşa cum reflectă şi ierarhia „politogramelor" locale (astfel pot fi numite, după istoricul Vlad Georgescu, structurile

[28] Articol apărut în *Observatorul cultural* 189 (447): 16 (30 octombrie – 5 noiembrie 2008).

textuale ce redau idei politice), rolul şi funcţiile „unsului lui Dumnezeu" dominau în mod autoritar întregul tablou al societăţii.

Viziunea istoriei mentalităţilor asupra lumii premoderne a integrat într-un mod propriu şi acest fapt. În general, cercetătorul nu s-a mai poziţionat frontal şi imobil faţă de obiectul său de studiu, ca în istoriografia factuală, citind relativ comod cronologiile, ci l-a studiat, precum un biolog, din toate direcţiile, disecându-l până în cele mai mici detalii de viaţă privată obişnuită. Imaginea lumii medievale şi-a pierdut astfel bidimensionalitatea „clasică". Înţeleasă acum ca un corp geometric cu nenumărate faţete, a oferit tot atâtea teme, subiecte şi posibile „intrări" în spaţiile din dosul ecranelor de sticlă.

În anii 2000, profesorul Dan-Horia Mazilu, unul dintre filologii „vechişti" de formaţie cu adevărat academică, a abordat lumea textului medieval tot ca pe un poliedru, al cărui centru absolut ar putea să fie, la o primă vedere, puterea. Interpretările dezvoltate şi urmărite minuţios în opera sa ştiinţifică din prima parte a carierei, în monografii şi în studii dedicate hagiografiei, istoriografiei, prozei oratorice, pareneticii sau fenomenelor culturale păreau să fi acoperit, practic, întreaga mărturie scrisă despre evul mediu local. În definitiv – s-ar întreba astăzi chiar şi un student la filologie – , ce se mai poate scrie despre aceste vechi texte româneşti?

Analizele de istoria mentalităţilor s-au făcut în general nu prin *des-centrarea* imaginii puterii, nealungându-l aşadar pe Rege de pe tron, ci prin raportarea Marginalului la acesta, menţinând cezarul acolo unde este ştiut că avea dreptul să stea. Schimbarea a fost mai ales de subiect şi de accent, pus pe un alt personaj al lumii vechi, din fundalul tabloului, şi nu de rol sau de funcţie, care se menţin.

Aparent, *Voievodul dincolo de sala tronului* (2003) nu spune altceva unei priviri grăbite. Doar că imaginea fixă din trecut prinde viaţă tocmai prin „demascarea" Regelui ca păcătos, văduv netrebnic sau om blestemat, în paralel cu dezvăluirea celorlalţi actori medievali. Deşi sala tronului rămâne, în topografia palatului, ca şi în simbologia puterii, zona cea mai importantă, autocratul o părăseşte acum şi se preumblă firesc prin toate spaţiile lumii sale. Autorul îl urmăreşte cu

„camera de filmat" pe umăr, iscoditor şi ironic uneori, emoţionat sau cinic în alte dăţi. Înţelegând spiritul şi miza istoriei mentalităţilor, operatorul rămâne câteodată în aceeaşi încăpere timp de... secole, înregistrând scene din mereu alte „filme", din naraţiuni contrastante, cu felurite personaje istorice care dau diferenţa dintre o distribuţie şi alta. Timpul îşi pierde relevanţa, deşi rapelul la date se face permanent. O specie aparte de falsă *u-cronie* care, pe măsură ce „filmografia" se amplifică, devine şi o *u-topie* inversă, decăzută, o lume a întorsăturilor de destin, fireşti în logica unei „vieţuiri" ţinute sub lupă de medievist, ca şi a imaginii ei, aparent spontane, naturale, atent regizate însă de pseudo-cameraman.

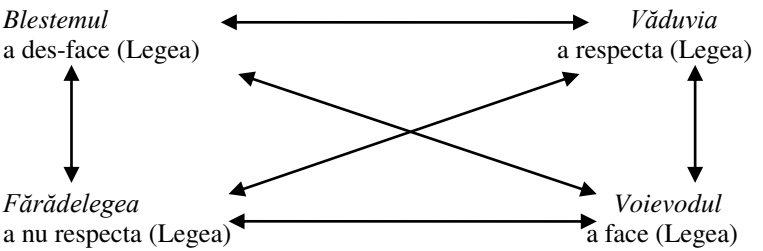
Vocea acestui „autor în spaţiul din text", în toate cele patru cărţi ale sale de istoria mentalităţilor din ultimii ani − *O istorie a blestemului* (2001), *Voievodul dincolo de sala tronului. Scene din viaţa privată* (2003), *Lege şi fărădelege în lumea românească veche* (2006), *Văduvele sau despre istorie la feminin* (2008) – , face ca tabloul să devină tridimensional, modifică trasee, schimbă decorul, stinge şi aprinde luminile de scenă, închide şi deschide uşi ascunse, creează false aşteptări, cheamă actorii în avanscenă sau trage spectatorul în spatele fantoşei, plasate altminteri în *contre-jour*. E binecunoscută fraza uneori barocă a autorului, cu adresări directe către cititor, cu la fel de cunoscutul *clin d'œil* disimulat retoric sau cu atenţionările care nu sunt altceva decât îngroşări ale cadrelor, reflectoare puse pe colţuri umbrite ale istoriei, ridicări cinice de cortine, *gros-plan*-uri sau chiar aparente neglijenţe ale camerei de filmat, „uitate" deschise în apartamentele cuplului domnesc.

Fie din tainiţe, fie chiar din Sala tronului, actul de a edifica, semnat de Voievod, impune, în ordinea acestui „firesc" uman clamat de viziunea cameramanului-autor, abuzul, sacrificarea celuilalt, trădarea, mânia, crima, adulterul, încălcarea legii − toate posibilele fapte *fără-de-lege*; ceea ce atrage după sine *blestemul* morţii şi, după împlinirea acestuia, *văduvia*.

Puterea e totul în acest labirint al textului, diseminată în absolut toate personajele, pulsând violent şi proliferând uneori

monstruos, alteori retrăgându-se alunecos către tron, fără vreo şansă de a-l ocupa din nou. Dislocarea ei, aparenta marginalizare, spulberarea completă apoi şi recunoaşterea fragmentelor obţinute în întreaga reţea a lumii medievale se pot petrece doar dacă centrul caruselului e preluat de altceva, dacă tronul gol e ocupat, legitim sau nu, de altcineva. Dar cine poate sta pe jilţul Voievodului?

Dacă faptul de a construi poate fi opus celui de *des-facere* a destinului sau a firii lucrurilor prin blestem, dacă pioşeniei văduviei ce onorează memoria celui dispărut i se opune păcatul care întină amintirea viitoare a celui fără-de-lege, dacă cel care clădeşte trebuie să se ferească de rău ca să fie slăvit de posteritate, iar răul poate fi alungat din cetate sau poate ocărâ el însuşi, atunci *la stanza del potere* a celor patru cărţi ale lui Dan-Horia Mazilu ar putea arăta şi astfel:



Acest spectacol nu se poate juca pe scena istoriografiei „clasice". Regimul lui de vizibilitate, secund, nu este accesibil decât prin intrarea Autorului şi a Spectatorului în spaţiul din scenă, dincolo de ecranul ideologic. De la unica putere la pluralitatea rolurilor, la egalizarea temporală, la ştergerea disonanţelor vocale, de la tablou la un labirint posibil al unei lumi vii, Autorul îl poartă pe Spectator pe o tablă de şah sau printr-o reţea care proliferează liberă la infinit?

Fără să-şi abandoneze eroul preferat din toate celelalte cărţi – voievodul, cărturar sau nu, edil sau deconstructor − , scenaristul-regizor îi configurează o lume-discurs, dar şi o lume în discurs, cu spaţii multiple, etajate, aflate sub controlul privirii totalizatoare. Un nou soi

de panopticon, al cărui specific e dat de efectele de sens, obţinute prin teatralizarea jocurilor de putere în relaţie cu configuraţiile spaţiale. Numai că acestea din urmă, ca şi faptele pe care le înregistrează, intră ele însele în relaţii de contradicţie (pe direcţie oblică în careul semiotic), de complementaritate (pe linie verticală) sau de contrarietate (pe orizontală). Între forţele lor non-congruente care se înfruntă, sursa de sens – puterea voievodului − este complet golită de timp. Chiar ea, monograma „Io", indestructibilă, părăseşte centrul (careului), pentru a-şi urma, tăcută, măştile. Plurală în reprezentare, este în acelaşi timp forma unitară de expresie pentru semnificatul puterii. Generator şi pavăză în acelaşi timp, cod ce însoţeşte numele propriu al voievodului, monograma se dispersează ea însăşi în spaţiul textului, tot aşa cum vocea Personajului său se aude în spaţiile din text, la fel ca toate celelalte.

Doar un astfel de autor, erudit, poate deveni scenarist şi regizor pentru o nouă imagine a lumii subiectului său, pe care îl alungă din punctul central al mozaicului de tip bizantin, ca să-i dea relief, ca să schimbe continuu punctul de fugă al tablourilor, ca să îl macine în jocul de perspective încrucişate. Lizibilitatea lumii medievale, aşa cum apare în cărţile de analiză a textului semnate de Dan Horia Mazilu, este convertită în vizibilitatea pe care acesta o dă schemei unei *u-topii*, unei forme ficţionale, în care replicile contrapuse ale personajelor sale, enunţuri fragmentare în spaţiul enunţării, recodifică sensul, destructurând totodată discursul totalizant.

*

Ştim că există pereţii de sticlă ai *acestei* lumi medievale, ca şi cum ar fi coperţi transparente ale cărţilor care o descriu, dar ceea ce credem că vedem la orizont, lumea noastră, e cu siguranţă *dincolo* de ei?

Tronul nu mai e acum decât locul care aminteşte *de* puterea Voievodului şi, în acelaşi timp, de *pierderea* ei.

În centrul acestei lumi, s-a instalat deja *Singurătatea*, marele Neutru al firii şi (auto-)negarea Marelui Simulacru al puterii.

Looking for the King. Despre o metodă de istorie literară în medievistica românească[29]

Focus

Timp de câţiva ani buni, în universitate şi în presa românească de specialitate, problema canonului a (con)centrat o mare parte a dezbaterilor teoretice, ceea ce făcea şi mai vizibilă, printre altele, „vârsta" reală a culturii locale, absenţa multor instrumente critice fundamentale, glisajele dureroase între forme (de la situaţia manualelor alternative, până la domeniul artelor) sau căutarea înceţoşată a identităţilor (pierdute, furate etc.). Necesitatea resimţită stringent de a discuta validitatea şi modalitatea articulării regulilor într-un sistem literar care perfecţionase, din nefericire, şi disimularea, dar şi rezistenţa culturală „la sertar", se impunea la un moment dat, şi pe bună dreptate. Iniţiativa a constituit, tocmai de aceea, pe de o parte, şi o revanşă, pseudo-instituţionalizată în final, a „demonilor teoriei" în raport cu instituţiile reale sau cu auto-cenzura de dinainte de 1989 şi, pe de altă parte, o relegitimare în sistemul local şi pe piaţa de consum a cărţii.

Marile concluzii nu s-au făcut în totalitate auzite şi poate tocmai de aceea dezbaterea în sine rămâne deschisă. În trena ei, în 2009, mediul academic a venit cu alte două noi proiecte teoretice.

În chip fericit, Centrul de Cercetare a Imaginarului de la Cluj, binecunoscutul „Phantasma", a publicat în volumul 16 al *Caietelor Echinox* lucrările unui congres organizat la Clermont-Ferrand de Saulo Neiva şi Alain Montandon, închinat unei alte probleme ce ţine de canon, aceea a genurilor literare. Cei doi cercetători români prezenţi cu studii în volum, Corin Braga şi Ioana Both, au participat la două dintre cele trei secţiuni, care, în mod previzibil, au mers de la o

[29] Articol apărut în *Observatorul cultural* 234 (492): 10-11 (17-23 septembrie 2009).

rediscutare a unor aspecte de ordin teoretic mai general, la analize ale formelor literare „clasice" şi ale celor „marginale" sau hibride.

În vara aceluiaşi an, Asociaţia pentru literatură generală şi comparată din România a organizat la Alba-Iulia un colocviu în jurul noţiunii de „istorie literară", pornind, cu siguranţă, şi de la valul istoriilor locale ale literaturii − prescriptive, descriptive, contestate sau aclamate, parcelare sau generale, oricum ar fi ele − din ultimii ani. O încercare de a realiza un bilanţ local, după 20 de ani? O reevaluare a „ramei" în care pânza care se ţese nu pare a fi cea dorită? O altă presiune a pieţei de consum, la care teoria e din nou chemată „pe teren", pentru o expertiză „topografică"? Sau ecoul unor noi problematizări literare din mediul occidental, ce semnalează o criză în câmpul literaturii şi caută să menţină statutul „istoriei" sale?

Câte ceva din toate şi, e posibil, şi altceva pe deasupra. În orice caz, lucrările publicate ale colocviului ar putea să ne ofere, ca şi volumul *Fortunes et infortunes des genres littéraires*, coordonat de Alain Montandon, o hartă a situaţiei propriu-zise, *inter-naţionale* (istoria literară şi istoria literaturii sunt în continuare, din păcate, instrumente culturale mai ales pentru „auto-definire" locală), dar şi o parte din clamoarea vocilor criticii româneşti de la „tribunele centrale". Mai mult decât orice, am putea aştepta abordări structurale solide, mai ales de ordin teoretic, prin raportare inclusiv la performanţele sau la performările locale.

Gros-plan

Din nefericire, o parte a culturii literare româneşti rămâne acum în culise: perioada veche, sau medievală, sau pre-modernă (deşi termenul e căzut în desuetudine). O „literatură" nu se poate afirma *inter-naţional* doar prin vârsta modernităţii sale şi nu-şi poate declina un trecut, chiar dacă ea crede că nu se (mai) regăseşte în el spiritual, în niciun chip. Ca orice pseudo-axiomă, această afirmaţie nu rezolvă însă problemele care provoacă necesitatea formulării ei. Cultura noastră

scrisă de până la sfârşitul secolului XVIII reprezintă acum − *à propos* de canoane, manuale şi istorii − un capitol trecut în revistă ca o mărturie clasată, vetustă, dar obligatorie. Curiozitatea teoretică se limitează, în câmpul criticii româneşti, la textul lizibil al modernităţii, textul vechi rămânând fie în seama filologilor – erudiţi care, în general, se citesc mai ales între ei, nemaiavând azi un public larg şi interesat − , fie a cercetătorilor veniţi dinspre diverse alte specializări şi care practică asiduu studiile culturale, singura posibilitate de a deschide interdisciplinar lectura unui text, să zicem, din secolul XVI sau, şi mai dificil, a vreunui manuscris nepublicat.

Este această pagină scrisă acum 400 de ani irecuperabilă ca informaţie şi mesaj? Este „timpul" ei sau, mai bine spus, „istoria ei literară" ireversibilă? Una dintre strategiile discutabile ale „vechiştilor" provine dintr-un scrupul, apărat chiar cu înverşunare, de a menţine pagina cu pricina în *con-textul* epocii sale, chiar într-un soi de prizonierat, ca o apropriere a obiectului, pentru a fi ferit de privirile profane. Da, corect ştiinţific (doar până la un punct), în ce priveşte „prezervarea" informaţiei care explică acel text. Din nefericire, atât viziunea contextualistă a specialiştilor consacraţi (din ce în ce mai puţini, de altfel), cât şi cea superficială a „moderniştilor" asupra trecutului culturii scrise, atât dezinteresul teoretic, al unora, cât şi „relaxarea" ştiinţifică, în perspectiva dialogului, a celorlalţi, riscă să piardă din discursul critic chiar obiectul în sine.

Canonizarea (pe alocuri, auto-canonizarea) unora dintre vocile majore ale istoriei literaturii române vechi a provocat şi împietrirea jocului de perspective, dar şi regionalizarea, chiar trecerea într-un registru minor, provincial, a valorii unora dintre textele medievale, pe baza cărora s-ar putea intra într-un dialog generos, pe marile circuite ştiinţifice internaţionale.

Închiderea în turnul de fildeş al filologiei şi cele câteva marote ideologice care brăzdează lectura canonică (de manual, fie el şi universitar) a acestei culturi scrise româneşti − de care se fac „vinovaţi", din perspectiva publicului, în egală măsură, mulţi literaţi, dar şi

istorici, deopotrivă − au provocat o lipsă de interes pe plan local, mai gravă chiar în acest moment decât cea internaţională.

Una dintre reacţiile comune, venite uneori şi din partea literaţilor, este aceea de nerecunoaştere a apartenenţei culturii scrise vechi la familia, de altfel, mult prea generoasă la ora actuală, a „literaturii". Tabăra care „apără coroana" se înverşunează în a demonstra, cu orice preţ, „literaturitatea" scriiturii. Efortul a dus adesea la scrieri ale specialiştilor noştri în stilistică, retorică, filologie slavă, greacă, închinate căutării încrâncenate a stilului, a mărcilor literare etc. Un efort care a reuşit să pună în lumină mai ales caracteristicile limbii scrise, şi nu eforturi conştiente, deci cultivate, ale cărturarilor respectivi (cu rare excepţii) de a încadra o scriere sau alta într-o formă sau gen (?) „european".

O altă încercare majoră, în limitele teoretizării noţiunii de „auctoritate", a fost făcută − în general, tot de către filologi, cei mai buni cititori ai manuscriselor accesibile deocamdată doar lor − , pentru a scoate în avanscenă mecanismul intertextualităţii, tipic pentru culturile medievale. La care vârstă a lor însă, intertextualitate aplicabilă căror tipuri de scrieri şi, mai ales, în ce scop? Răspunsurile indecise şi chiar absenţa acestora au slăbit forţa de reprezentare „literară" a multora dintre scrierile cotate foarte înalt, în cultura veche românească, nu copleşitor de bogată şi, de altfel, destul de conservatoare, atât formal, cât şi tematic sau argumentativ.

Datorită gândirii cosmopolite a lui Alexandru Duţu s-a creat însă o breşă, în urmă cu aproximativ trei decenii, în plafonul filologic „de sticlă", ajuns, incontestabil, la *summum*-ul performanţelor sale locale, implicit şi la epuizarea seturilor sale de argumente. Studiile culturale, ca şi studiul mentalităţilor, au pus în relaţie textul cu alte forme artistice, în special cu cele ale patrimoniului material şi cu imaginea (prin unica ei expresie, de altfel, cea religioasă). Lucrările publicate vin însă, în majoritate, spre secolele XVII-XVIII (aşadar, începutul modernizării), iar cele filologico-istorice, interdisciplinare, nu indică până acum decât performanţe individuale (cazul istoricilor

Stelian Brezeanu sau Ovidiu Pecican). Niciun Paul Zumthor pe teren românesc, indiferent cum am privi lucrurile.

În majoritate copleşitoare, *interpretarea* textelor vechi este limitată la performanţele istoricilor literari. Printre ei, cel mai sonor nume al ultimelor decenii − şi datorită volumelor publicate aproape anual − este cel al profesorului Dan-Horia Mazilu. Reevaluându-şi lecturile din prima parte a carierei ştiinţifice, autorul a atenuat sau a nuanţat anumite teze care i-au asigurat atunci notorietatea, fapt ce poate fi în sine un punct de plecare pentru o nouă dezbatere, acum, în legătură cu istoria textului vechi. În al doilea rând, s-a adăugat mai târziu o curiozitate care l-a împins către reaşezarea fişelor de lectură, făcute sârguincios încă de la început, şi către interpretări ce puneau demersul istoric în relaţie cu antropologia, istoria ideilor, istoria mentalităţilor, imagologia, imaginarul colectiv.

Les éclat

O breşă, însă, care riscă acum să se reînchidă, din mai multe motive.

În primul rând, s-ar impune − ceea ce profesorul Mazilu nu a căutat să facă − , o redefinire a „textului medieval" şi a relaţiei sale cu istoria „genurilor" specifice. Tocmai pentru că scriitura locală veche ţine mai curând de istoria *literară*, adică de cea a instituţiilor care au marcat câmpul „literaturii", dar şi de *formele* generice, ele însele „oglinzi" ale instituţiilor reale ale puterii. Sistemul pseudo-genurilor literare din culturile post-bizantine ortodoxe, rediscutat atât pe axa distributivă, în tot arealul respectiv, cât şi integrativ, în relaţia transversală cu performanţele locale, ar putea constitui primul moment al unui proiect mai amplu, de internaţionalizare a „literaturii" noastre medievale, mai întâi regional (genul proxim), iar apoi zonal (prin diferenţele specifice). Una dintre mizele majore ale acestui program de anvergură, atât de necesar nu doar nouă, ci întregii regiuni ortodoxe, ar putea fi depăşirea obsesiei *apartenenţei* intrinseci la o

cultură emergentă, pornită spectral de pe ruinele Constantinopolului în 1453, „aclimatizată" sub forma diverselor „himere basileice" (utilizată de altfel ideologic foarte abil de câte ori puterile locale aveau nevoie sau resimţeau şansa unor recuperări în istorie). Mai curând s-ar putea rediscuta *participarea* la o istorie regională, fie ea şi doar „literară", care, la rândul ei, nu s-a clădit prin ruptură faţă de corelativele europene (cu multiplele lor identităţi locale), ci şi-a întărit caracterul complementar, prin apropriere şi consacrarea anumitor formule de text. O altă posibilă interpretare asupra sistemului „genurilor" în raport cu istoria instituţiilor, prin intermediul *istoriei literare* (şi nu a *istoriei literaturii*), ar putea să aducă lumea ştiinţifică, deţinătoarea, în fine, a dreptului canonizării culturale, în punctul în care această „cultură veche" (termen acoperitor, dar neincitant pentru lectorul contemporan) nu ar mai apărea ca o uriaşă *oglindă* a lumii medievale (precum recent rediscutatele „des miroirs des princes"), ci doar ca nişte *cioburi* („des éclats") ale sale, singurele posibil de recuperat.

Este exact ceea ce a descoperit ca metodă profesorul Mazilu în ultimele sale cărţi: *istoricul literaturii*, pedant, erudit şi foarte decis în planurile sale, cel din primele lucrări despre renaşterea românească sau barocul local de talie europeană, şi-a (auto)dislocat statutul de „instanţă auctorială omniscientă" (în limbajul „moderniştilor") şi a instituit alte reguli ale jocului. De fapt, abia de aici, de la primele cărţi de (falsă) imagologie, publicate la Polirom în jurul anului 2000, a început cu adevărat *jocul*. Istoria literaturii s-a dovedit a-şi fi epuizat resursele. De o istorie a instituţiilor puterii filologul nu se arăta atât de interesat, cu atât mai puţin de istoria ideilor politice. Să fi simţit capcana unei metode-spirale care, de fapt, nu mai ducea nicăieri? Textele însele pesemne că au devenit neinteresante în ce priveşte caracterul lor unitar (care unitate impecabilă?, din moment ce intertextualitatea începe să pălească abia cu Cantemir şi se „gripează" odată cu Budai-Deleanu), coerenţa lor indiscutabilă de până atunci şi mai ales puritatea lor stilistică şi de „gen". Ele se sparg precum oglinzile, iar cioburile redau fragmentar în primul rând chipul istoricului *literaturii*. Volumele *Istoria blestemului*, *Voievodul dincolo*

de sala tronului sau *Văduvele...* sunt, în fapt, istorii culturale scrise cu/din fragmente din textele considerate până atunci ca fiind „incontestabila literatură".

Autorul nu poate reveni nicicum asupra operei de tinereţe pentru a o reformula. „Stilistica" *propriului* sistem cultural, care lua în calcul, spre exemplu, o renaştere locală, fie ea şi isihastă, în trena marilor renaşteri bizantine, avea cândva tonuri înalte, sobre, oratorice. Când metoda se schimbă, *istoricul literaturii* devine *istoric literar* şi trece din fotoliul din loja centrală în cel din fosă, ca regizor sau dirijor, pentru că îl interesează mai mult „instituţia" şi rolul şi mai puţin semnificaţia „desenului" general. Pe măsură însă ce piesa se derulează, istoricul literar, la rândul lui, devine doar o umbră, care se strecoară printre personaje, privindu-le peste umăr, curios şi miop, adică extrem de atent la detalii care scapă celor ce nu au nevoie de lupă, uneori apropriindu-se năucitor de profilul lor.

Claritatea privirii asupra lumii medievale (dacă vreţi, perspectiva metodologică asupra textului) se reglează printr-o lunetă de tip bosch-ian. Pentru primul istoric, cel *al literaturii*, chipurile voievodale, spre exemplu, beneficiau de aura sacră şi de aproape toate circumstanţele atenuante, datorită calităţii actului cultural şi, în mod particular, datorită limbii scrise, sub patronajul sau chiar de către înaltul oficial. Pentru cel de-al doilea istoric, *literar* de această dată, din *Recitind literatura română veche* (3 vol.), genurile şi formele sunt mai curând ceea ce teoria literară americană a anilor 1960, dublată de efortul estetizant al lui Hans-Robert Jauss, cupla la noţiunea de „instituţie". Cel de-al treilea istoric, *al culturii*, se reinventează pe sine ca autor, în actul final, dar investeşte chipul privit frontal anterior cu un statut dramatic, de „mască", în spatele căreia vede actorul, care, la rândul lui, (parcă) nu vede că poartă o mască.

Lipseşte ultima scenă din această noua metodă de cercetare literară, în locul căreia rămâne o întrebare retorică: avea să ajungă vreodată autorul de studii culturale „să vadă" *faţa* actorului său?

*

Scriam acum un an [în 2008, n.n.] despre faptul că, în sistemul de lectură al profesorului Dan-Horia Mazilu, Voievodul însuşi, „blestemat", părăseşte sala tronului şi, astfel, lumea lui se *descentrează*. Era o primă înţelegere a intruziunii istoriei în hermeneutica istoriei literare. Ce nu am înţeles atunci şi-mi pare că văd acum este *metoda de istorie literară* − de ce nu?, interesantă şi pentru *studiile culturale* în general – inaugurată în medievistica românească în ultimii lui ani.

Proiectul pentru un grup tânăr de medievişti, care să adune laolaltă şi filologi, şi istorici, şi teoreticieni, ar putea începe de la *studiul* (*jocului*) *deconstructivist*; şi nu de la canon, ci în ciuda lui. Nu sistemul, nu prescripţia, nu clarviziunea, nu privirea atotcuprinzătoare; dimpotrivă, „miopia" trucată ar putea fi cauza declanşatoare, acea vedere de aproape, care te ajută să surprinzi mai ales detaliile din imaginea reflectată pe ciobul oglinzii sparte.

O nouă istorie literară a textului medieval românesc poate fi scrisă, tocmai prin dublarea acribiei filologilor pe care îi avem cu spiritul ludic şi curios al teoreticienilor. Deliciile etimologiilor pot consona cu ironiile provocatoare ale „modernistilor", mult mai incitaţi de căutarea tentaculară şi speculativă.

Mai mult decât orice, cred că pe „al treilea" istoric Dan-Horia Mazilu l-ar fi amuzat să ştie că, în ciuda aparenţelor şi a disimulărilor din ultimele sale patru cărţi, o şcoală de medievişti români şi-ar începe proiectul sub ambiguitatea provocatoare a vorbelor: *Looking for the King*.

Bibliografie generală

Surse

// Aristotel. *Etica nicomahică*. Trad., studiu introductiv, comentarii şi index Stella Petecel. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1998.

---. *Politica*. Ed. bilingvă. Trad., comentarii, note şi index Alexander Baumgarten. Bucureşti: Univers Enciclopedic Gold, 2010.

Platon. *Opere complete*. Ed. îngrijită de Petru Creţia, Constantin Noica şi Cătălin Partenie. Bucureşti: Humanitas. Vol. I (2001), II (2002), IV (2004). //

// Ana Comnena. *Alexiada*. Trad. Marina Marinescu. Pref. Nicolae Tanaşoca. Bucureşti: Minerva, 1977.

Constantin Porfirogenetul. *Carte de învăţătură pentru fiul său, Romanos*. Trad. Vasile Grecu. Bucureşti: Ed. Academiei, 1971.

---. *De Administrando Imperio*. Ed. Romilly J. H. Jenkins. London: Athlone Press, 1962.

Ioan Ducas. *Istoria turco-bizantină, 1341-1462*. Ed. Vasile Grecu. Bucureşti: Ed. Academiei, 1958.

Constantin Manasses. *Istorie bizantină. Domnia împăratului Mauricius (582-602)*. Cronica, texte şi glosar de Ioan Bogdan. Pref. Ion Bianu. Iaşi: Socec, 1922.

Mihail Psellos. *Cronografia. Un veac de istorie bizantină (976-1077)*. Iaşi: Polirom, 1998. //

// Antim Ivireanul. *Opere*. Ed. Gabriel Ştrempel. Bucureşti, Minerva, 1972.

Dimitrie Cantemir. *Opere. Hronicul* (ed. Stela Toma). *Divanul* (ed. Virgil Cândea). *Istoria ieroglifică* (ed. Nicolae Stoicescu). Bucureşti: Ed. Academiei Române, 2003.

---. *Descrierea Moldovei*. Trad. Petre Pandrea. Bucureşti: Minerva, 1986.

Cronica anonimă despre Brâncoveanu. Ed. Mihail Gregorian. Bucureşti: Ed. pentru Literatură, 1961.

Cronicari munteni. Ed. Mihail Gregorian. Bucureşti: Ed. pentru Literatură, 1961. 2 vol.

Cronici brâncoveneşti. Bucureşti: Minerva, 1988.

Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI. Publicate de Ioan Bogdan. Ed. revăzută şi completată de P. P. Panaitescu. Bucureşti: Ed. Academiei, 1959.

Miron Costin. *Opere*. Ed. P. P. Panaitescu. Bucureşti: Ed. pentru Literatură, 1965.

Nicolae Costin. *Letopiseţul Ţării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601*. Bucureşti: Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1942.

Dionisie din Furna. *Erminia picturii bizantine*. Bucureşti: Sophia, 2000.

Dosoftei. *Opere*. Ed. N. A. Ursu. Vol. I. Bucureşti: Ed. pentru Literatură, 1969.

Însemnările Androneştilor. Ed. şi studiu introductiv Ilie Corfus. Bucureşti: Monitorul Oficial, 1947.

Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Theodosie. Text stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu. Studiu introd. şi trad. Gh. Mihăilă. Bucureşti: Minerva, 1970.

Letopiseţul Cantacuzinesc. Istoria Ţării Româneşti (1290-1690). Ed. critică Const. Greceanu şi Dan Simonescu. Bucureşti: Ed. pentru Literatură, 1960.

Nicolae Spătarul Milescu. *Manual sau steaua orientului strălucind occidentului*. Trad. Traian Diaconescu. Iaşi: Institutul European, 1997.

Petru Movilă. *Mărturisirea ortodoxă a credinţei universale apostolice a Bisericii orientale*. Ed. Traian Diaconescu. Iaşi: Institutul European, 2001.

Ion Neculce. *O samă de cuvinte*. Ed. Iorgu Iordan. Bucureşti: Minerva, 1972.

Patericul sau apoftegmele Părinţilor din pustiu. Ed. Cristian Bădiliţă. Iaşi: Polirom, 2003.

Johannes Sommer Pirnensis şi Antonius Maria Gratianus. *Viaţa lui Despot Vodă.* Trad. Traian Diaconescu. Iaşi: Institutul European, 1998.

Grigore Ureche. *Letopiseţul Ţării Moldovei*. Bucureşti: Minerva, 1987.

Vieţile Sfinţilor. Bucureşti: Artemis, 2003. 6 vol.

Ion Zoba din Vinţ. *Pentru sângurul ţiitoriul gând.* BAR, CRV 86: 740 II, 741 I. //

Lucrări ştiinţifice

Agamben, Giorgio. *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer* II, 2. Pozza: Neri Pozza, 2007.

---. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5.* Torino: Bollati Boringheri, 2012.

Ahrweiler, Hélène. *Ideologia politică a imperiului bizantin*. Bucureşti: Corint, 2002. [1975]

Alain, Émile Chartier. *Vingt leçons sur les beaux arts* (7ème leçon). *Préliminaires à la mythologie*. Paris: Hartmann, 1943.

Alexander, Paul J. *Religious and Political History and Throught in the Byzantine Empire*. London: Variorum Reprints, 1978.

Alexandrescu, Sorin. „Le paradoxe roumain". *International Journal of Rumanian Studie*s. 1-2 (1976): 9-20. Amsterdam: Peter de Ridder Press.

---. *Paradoxul român*. Bucureşti: Univers, 1998.

Andreescu, Ştefan. *Restitutio Daciae. Studii cu privire la Mihai Viteazul (1593-1601).* Bucureşti: Albatros, 1997.

Angold, Michael. *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*. Cambridge: Cambridge UP, 1995.

Ankersmit, Rudolf Franklin. *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Hague: Martinus Nijhoff Publisher, 1983.

---. *The Reality Effect in the Writing of History. The Dynamics of Historiographical Topology*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie, 1989.

---. *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: U of California P, 1994.

---. *Historical Representation*. Standford: Standford UP, 2001.

Arh. Crysostomos. *Relaţiile dintre ortodocşi şi romano-catolici. De la cruciada a IV-a până la controversa isihastă*. Bucureşti: Vremea, 2001.

Ariés, Philippe şi Georges Duby. *Istoria vieţii private*. Bucureşti: Meridiane, 1994-1996. [1985-1987]

Ariés, Philippe. *Omul în faţa morţii*. Bucureşti: Meridiane, 1996. 2 Vol. [1977]

---. *Timpul istoriei*. Bucureşti: Meridiane, 1997. [1954]

Armbruster, Adolf. *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*. Bucureşti: Ed. Enciclopedică, 1993.

Bachelard, Gaston. *Apa şi visele. Eseu despre imaginaţia materiei*. Bucureşti: Univers, 1995. [1942]

---. *Flacăra unei lumânări*. Bucureşti: Anastasia, 1994. [1986]
Baltrušaitis, Jürgen. *Le Moyen Âge fantastique.* Paris: Flammarion, 1993.
---. *Oglinda*. Bucureşti: Meridiane, 1981. [1978]
---. *Formări, deformări. Stilistica ornamentală în sculptura romanică*. Bucureşti: Meridiane, 1989. [1986]
Barbu, Daniel. *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*. Bucureşti: Babel, 1998.
---. *Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea.* Bucureşti: Antet, 1996.
Bădiliţă, Cristian. *Metamorfozele Anticristului la Părinţii Bisericii*. Iaşi: Polirom, 2006.
Belting, Hans. *La vraie image. Croire aux images?* Paris: Gallimard, 2007. [2005]
Bercé, Yves-Marie. *Le roi caché. Sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard, 1990.
Besançon, Alain. *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*. Bucureşti: Humanitas, 1996. [1994]
Blanchard, Joël şi Jean-Claude Mühlethaler. *Écriture et pouvoirs à l'aube des temps modernes*. Paris: PUF, 2002.
Bloch, Marc. *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale în special în Franţa şi în Anglia.* Iaşi: Polirom, 1997. [1924]
Boia, Lucian. *Istorie şi mit în conştiinţa românească*. Bucureşti: Humanitas, 1997.
---. *Pentru o istorie a imaginarului.* Bucureşti: Humanitas, 2000. [1998]
Braudel, Fernand. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969.
---. *Timpul lumii.* Bucureşti: Meridiane, 1989. 2 vol. [1979]
---. *Mediterana şi lumea mediterană în epoca lui Filip al II-lea*. Bucureşti: Meridiane, 1985-86. 6 vol. [1958]
Brătianu, Gheorghe I. *Adunările de stări în Europa şi în Ţările Române în Evul Mediu.* Bucureşti: Enciclopedică, 1996. [1947]
Bréhier, Louis. *La civilisation byzantine*. Paris: Albin Michel, 1970.
Brezeanu, Stelian. *Romanitatea orientală în Evul Mediu. De la cetăţenii romani la naţiunea medievală*. Bucureşti: ALL, 1999.
---. *Identităţi şi solidarităţi medievale. Controverse istorice*. Bucureşti: Corint, 2002.
Brown, Peter. *Întemeierea creştinismului occidental. Triumf şi diversitate 200-1000 d.Ch.* Iaşi: Polirom, 2002. [1996]

Brunner, Otto. *Storia sociale dell'Europa nel Medioe*vo. Bologna: Il Muligno, 1988. [1978]

Burgos, Jean. *Pentru o poetică a imaginarului*. Bucureşti: Univers, 1988. [1982]

Cantacuzino, Gh. I. *Cetăţi medievale din Ţara Românească în secolele XIII-XVI.* Bucureşti: Ed. Enciclopedică, 2001. [1981]

Cartojan, Nicolae. *Istoria literaturii române vechi*. Ed. Dan Simonescu şi Dan Zamfirescu. Bucureşti: Minerva, 1980. [1929-1938]

De Certeau, Michel. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

Chélini, Jean. *Histoire religieuse de l'occident médiéval*. Paris: Hachette, 1991.

Chiţimia, I.C. şi Stela Toma. *Crestomaţie de literatură română veche.* Vol. II. Cluj-Napoca: Dacia, 1989.

Ciobanu, Nicolae. *Între imaginar şi fantastic în proza românească*. Bucureşti: Cartea Românească, 1987.

Collingwood, George Robert. *The Idea of History*. Oxford: Oxford UP, 1994. [1946]

Coman, Marian. *Putere şi teritoriu. Ţara Românească medievală (secolele XIV-XVI).* Iaşi: Polirom, 2013.

Comte, Auguste, *Discurs asupra spiritului pozitiv.* Bucureşti: Ed. Ştiinţifică, 1999. [1843]

Conte, Francis. *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa centrale e orientale*. Torino: Einaudi, 1991.

Cornea, Andrei. *Mentalităţi culturale şi forme artistice în epoca romano-bizantină (300-800).* Bucureşti: Meridiane, 1984.

Creţu, Bogdan. *Inorogul la porţile Orientului. Bestiarul lui Dimitrie Cantemir. Studiu comparativ*. Iaşi: Institutul European, 2013. 2 vol.

Creţu, Vasile Tudor. *Existenţa ca întemeiere*. Timişoara: Facla, 1988.

Culianu, Ioan Petru. *Religie şi putere.* Bucureşti: Nemira, 1996. [1981]

Dagron, Gilbert. *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris: PUF, 1974.

---. *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaro-papisme" byzantin*. Paris: Gallimard, 1996.

Danto, Arthur. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge UP, 1965.

Delumeau, Jean. *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*. Bucureşti: Meridiane, 1986. 2 vol. [1978]

---. *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII*). Iaşi: Polirom, 1997. 2 vol. [1983]
---. *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*. Iaşi: Polirom, 1998. [1990]
---. *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului.* Bucureşti: Humanitas, 1997. [1992]
---. *Liniştiţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată*. Iaşi: Polirom, 2004. [1989]
Djurić, Ivan. *Il crepuscolo di Bisanzio. I tempi di Giovanni VIII Paleologo*. Roma: Donzelli, 2009. [1933]
Dobre-Bogdan, Cristina. *Imago mortis în cultura română veche (sec. XVII-XIX)*. Bucureşti: Ed. Universităţii din Bucureşti, 2002.
Dolcini, Carlo (coord.). *Il pensiero politico dell'età antica e medioevale*. Torino: UTET, 2000.
Drăgan, Ioan. *Nobilimea românească din Transilvania (1440-1514).* Bucureşti: Ed. Enciclopedică, 2000.
Drăguţ, Vasile. *Arta românească*. Bucureşti: Meridiane, 1982.
---. *Pictura murală din Moldova (secolele XV-XVI).* Bucureşti: Meridiane, 1982.
Droysen, Johann Gustav. *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia.* Ed. Silvia Caianiello. Napoli: Guida, 2003. [1857]
Duby, Georges. *Artă şi societate (980-1420*). Bucureşti: Meridiane, 1987. 2 vol. [1976]
---. *Seigneurs et paysans*. Paris: Flammarion, 1988.
---. *Anul 1000*. Iaşi: Polirom, 1996. [1980]
---. *Cavalerul, femeia şi preotul*. Bucureşti: CEU Press, 1997. [1981]
---. *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*. Bucureşti: Meridiane, 1998. [1978]
---. *Doamnele din veacul al XII-lea*. Bucureşti: Meridiane, 2000. [1995]
Durand, Gilbert. *L'Immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine.* Como: RED, 1996. [1994]
---. *Figuri mitice şi chipuri ale operei. De la mitocritică la mitanaliză*. Bucureşti: Nemira, 1998. [1992]
---. *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 1998. [1960]
---. *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul*. Bucureşti: Nemira, 1999. [1964] [1994]
---. *Arte şi arhetipuri*. Bucureşti: Meridiane, 2003. [1989]

Duţu, Alexandru. *Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor*. Bucureşti: Meridiane, 1986.
---. *Histoire de la pensée et des mentalités politiques européennes.* Bucureşti: Tipografia Universităţii Bucureşti, 1998.
Efremov, Alexandru. *Icoane româneşti*. Bucureşti: Meridiane, 2003.
Eliade, Mircea. *Sacrul şi profanul*. Bucureşti: Humanitas, 1992 [1965]
---. *Meşterul Manole*. Iaşi: Junimea, 1992.
---. *Imagini şi simboluri*. Bucureşti: Humanitas, 1994. [1952]
---. *Încercarea labirintului*. Cluj-Napoca: Dacia, 1990. [1978]
---. *Comentarii la legenda Meşterului Manole*. Bucureşti: Humanitas, 2004. [1943]
Evdochimov, Paul. *Arta icoanei. O teologie a frumuseţii*. Bucureşti: Meridiane, 1992. [1981]
Ferluga, Jarlan. *Bisanzio. Societa e stato*. Milano: Sansoni, 1974.
Ferraris, Maurizio. *L'Immaginazione*. Bologna: Il Mulino, 1996.
Flandrois, Isabelle. *L'institution de Prince au début du XVIIè siècle*. Paris: PUF, 1992.
Fonio, Giorgio. *Morfologia della rappresentazione. Lo scarto retorico delle immagini.* Milano: Angelo Guerini, 2000.
Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Vol. II. Paris: Gallimard, 1996.
Foss, Clive. *Rome and Byzantium*. Oxford: Oxford UP, 1977.
Freud, Sigmund. *Opere*. Vol. IV. „Studii despre societate şi religie". Bucureşti: TREI, 2000. [1974]
Gardiner, Patrick, ed. *Theories of History*. Glencoe: Free Press, 1959.
---. *The Nature of Historical Explanation*. Oxford: Oxford UP, 1979. [1952]
---, ed. *The Philosophy of History*. London: Oxford UP, 1974.
Garin, Eugenio (coord.). *L'uomo rinascimentale*. Roma: Laterza, 1998.
Gaster, Mihai. *Literatura populară română.* Ed. Mircea Anghelescu. Bucureşti: Minerva, 1983. [1883]
Gatto, Ludovico. *Viaggio intorno al concetto di medioevo. Profilo di storia della storiografia medievale*. Roma: Bulzoni, 1995.
Gauchet, Maurice. *Le désanchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
Georgescu, Valentin Al. *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII- lea*. Bucureşti: Ed. Academiei, 1980.
Georgescu, Vlad. *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878).* München: Jon Dumitru Verlag. 1987.

Gilson, Étienne. *La filosofia nel Medioevo dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*. Firenze: Scandicci, 1998. [1922]
Gonord, Alban (coord.). *Le Temps*. Paris: Flammarion, 2001.
Grabar, André. *Les origines de l'esthétique médiévale.* Paris: Macula, 1992.
---. *Iconoclasmul bizantin*. Bucureşti: Meridiane, 1992. [1957]
Guenée, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval.* Paris: Aubier, 1980.
---. *Le métier d'historien au Moyen Âge. Étude sur l'historiografie médiévale*. Paris: Sorbonne, 1977.
---. *Politique et histoire au Moyen Âge. Recueil d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévale*. Paris: Sorbonne, 1981.
Guran, Petru (coord.). *L'Empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*. Actes des colloques. Bucureşti: New Europe College, 2001.
Guyon, Gérard. *Le choix du royaume*. Genève: Ad Solem, 2008.
Halévi, Ran (coord.). *Le savoir du Prince du Moyen Âge aux Lumières*. Paris: Fayard, 2002.
Heck, Christian. *L'Échelle céleste dans l'art du Moyen Âge. Une histoire de la quête du ciel*. Paris: Flammarion, 1999.
Heers, Jacques. *La ville au Moyen Âge. Paysages, pouvoirs et conflits.* Paris: Hachette, 1990.
---. *Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*. Paris: Hachette, 1996.
Hempel, Carl Georg. „The Function of General Laws in History". Gardiner, *Theories of History* 344-56. [1959]
Herlihy, David. *La famiglia nel Medioevo*. Bari: Laterza, 1994. [1985]
Huizinga, Johan. *Amurgul evului mediu*. Bucureşti: Meridiane, 1993. [1919]
Ioan, Augustin. *Spaţiul sacru.* Cluj-Napoca: Dacia, 2001.
Iorga, Nicolae. *Scrisori de boieri, scrisori de domni*. Bucureşti: Eurosong & Book, 1999. [1931]
Jung, Carl Gustav. *Tipi psicologici*. Roma: Newton Compton, 1970. [1921]
---. *În lumea arhetipurilor*. Bucureşti: Jurnalul Literar, 1994. [1919]
---. *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu.* Bucureşti: Teora, 1997. [1939]
Kantorowitz, Ernst H. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Torino: Einaudi, 1989. [1927]
Kazhdan, Alexander P. *Bisantio e la sua civiltà*. Roma: Laterza, 1995. [1968]

---, Silvia Ronchey. *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo.* Palermo: Sellerio, 1997.
Lacan, Jacques. *Le séminaire*. „Les écrits techniques de Freud". Livre I (1973). „Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalise". Livre XI (1975).
Lanza, D. şi O. Longo (coord.). *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*. Firenze: Olschki, 1989.
Lavaud, Laurent (ed.). *L'Image*. Préf. Laurent Lavaud. Paris: Flammarion, 2000.
Lazarev, Viktor, *Istoria picturii bizantine*. Bucureşti: Meridiane, 1980. 3 vol. [1947-1948]
Le Goff, Jacques. *Civilizaţia occidentului medieval*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică, 1970. [1965]
---, Pierre Nora (coord.). *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1974. 3 vol.
---. *Tempo della chiesa e tempo del mercante*. Torino: Einaudi, 1977. [1960]
---, Roger Chartier, Jacques Revel (coord.). *La nouvelle histoire*. Paris: Retz-CEPL, 1979.
---. *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*. Paris: Hachette, 1986.
---. *Pentru un alt ev mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia evului mediu*. Bucureşti: Meridiane, 1986. 2 vol. [1977]
---. *Imaginarul medieval*. Bucureşti: Meridiane, 1991. [1985]
---. *Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea*. Bari: Laterza, 1998. [1996]
--- (coord.). *L'uomo medievale*, Ed. Laterza, Roma, 1998. [1994]
---. *Sfântul Francisc din Assisi*. Iaşi: Polirom, 2000. [1999]
--- (coord.). *La nuova storia*. Milano: Mondadori, 1990. [1979]
Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Montaillou, sat occitan între 1294 şi 1324.* Bucureşti: Meridiane, 1994. 2 vol. [1985]
Lemerle, Paul. *Le Premier humanisme byzantin*. Paris: PUF, 1971.
Lemny, Ştefan. *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc*. Bucureşti: Meridiane, 1990.
---. *Cantemireştii. Aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea.* Iaşi: Polirom, 2010. [2009]
Lossky, Vladimir. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. Bucureşti: Anastasia, 1993. [1944]
Maltese, Enrico Valdo. *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*. Torino: Paravia Scriptorum, 1995.

---, Umberto Albini (a cura di). *Bisanzio nella sua letteratura*. Milano: Garzanti, 2004.
Mandelbaum, Maurice. *The Anatomy of Historical Knowledge*. Baltimore: John Hopkins UP, 1979. [1938]
Mango, Cyril. *La civiltà bizantina.* Bari: Laterza, 1998. [1980]
Manolescu, Anca. *Locul călătorului. Simbolistica spaţiului în răsăritul creştin*. Bucureşti: Paideia, 2002.
Manolescu, Nicolae. *Istoria critică a literaturii române*. Vol. I. Bucureşti: Minerva, 1990.
Marin, Louis. *Le portrait du roi*. Paris: Minuit, 1981.
---. *Des pouvoirs de l'image. Gloses*. Paris: Seuil, 1993.
Marrou, Henri-Irénée. *Patristică şi umanism*. Bucureşti: Meridiane, 1996. [1976]
Martin, Hervé. *Mentalités médiévales (XIe-XVe siècle*). Paris: PUF, 1998
---. *Mentalités médiévales II. Représentations collectives du XIe-XVe siècle* Paris: PUF, 2001.
Matsoukas, Nikolaos. *Istoria filosofiei bizantine. Cu o anexă despre scolasticismul Evului Mediu*. Bucureşti: Bizantină, 2003. [1981]
Mazilu, Dan Horia. *Varlaam şi Ioasaf. Istoria unei cărţi*. Bucureşti: Minerva, 1981.
---. *Literatura română în epoca Renaşterii*. Bucureşti: Minerva, 1984.
---. *Proza oratorică în literatura română veche.* Bucureşti: Minerva, 1987, 2 vol.
---. *Voievodul dincolo de sala tronului*. Iaşi: Polirom, 2003.
---. *Recitind literatura română veche*. Bucureşti: Ed. Universităţii Bucureşti. 1994, 1998. 2 vol.
Menozzi, Daniele. *Les Images. L'Église et les arts visuels*. Paris: CERF, 1991.
Mesina, Laura (coord.). *Discursul identitar la români*. *Caietele VIZUAL* I. Bucureşti: Tana, 2007.
Mihăilă, Gheorghe. *Cultură şi literatură română veche în context european*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1971.
Mink, L.O. *Mind, History and Dialectics: The Philsophy of R.G. Collingwood*. Bloomington: Indiana UP, 1969.
Minois, Georges. *Istoria infernurilor*. Bucureşti: Humanitas, 1998. [1991]
Moisescu, Cristian. *Arhitectura epocii lui Matei Basarab.* Bucureşti: Meridiane, 2002.
Mondzain, Marie-José. *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain.* Paris: Seuil, 1996.

Montandon, Alain (coord.) *Fortunes et infortunes des genres littéraires*. *Caietele Echinox* 16 (2009), Cluj-Napoca.

Moraru, Mihai şi Cătălina Velculescu. *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*. Vol. I. *Cărţile populare laice*. Bucureşti: Ed. Academiei, 1976 şi 1978.

---. *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. Bucureşti: Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1997.

---. „Dioptra". Chiţimia şi Toma. 66-73.

Morel, Philippe. *Les grotesques. Les figures de l'imaginaire dans la peinture italienne de la fin de la Renaissance*. Paris: Flammarion, 2001.

Muchembled, Robert. *Magia şi vrăjitoria în Europa din evul mediu până astăzi.* Bucureşti: Humanitas, 1997. [1994]

---. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne(XVe-XVIIIe siècle)*. Paris: Flammarion, 1978.

---. *O istorie a diavolului. Civilizaţia occidentală în secolele XII-XX*. Bucureşti: Cartier, 2002. [2000]

Murgescu, Bogdan. *Ţările Române între imperiul otoman şi Europa creştină*. Iaşi: Polirom, 2012.

Negrici, Eugen. *Expresivitatea involuntară.* Bucureşti: Cartea Românească, 1977.

---. *Imanenţa literaturii*. Bucureşti: Cartea Românească, 1981.

---. „Panorama prozei medievale epice în limba română". *România literară* 6, an XXVI: 12-13 şi 19 (18-25 februarie 1993).

Nicoară, Toader. *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800).* Cluj- Napoca: Dacia, 2001.

Nicol, Donald M. *Împăratul fără de moarte. Viaţa şi legenda lui Constantin Paleologul, utimul împărat al romanilor.* Iaşi: Polirom, 2003.

Nicolescu, Corina. *Moştenirea artei bizantine în România*. Bucureşti: Meridiane, 1971.

Obolensky, Dimitri. *Un commonwelth medieval: Bizanţul*. Bucureşti: Corint, 2002. [1971]

Ostrogorsky, Georg. *Storia dell'imperio bizantino.* Torino: Einaudi, 1993. [1963]

Ofrim, Alexandru. *Cheia şi psaltirea. Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească*. Braşov: Paralela 45, 2001.

Panaitescu, P.P. *Contribuţii la istoria culturii româneşti*. Bucureşti: Minerva, 1971.

---. *Mircea cel Bătrân*. Bucureşti: Corint, 2000. [1944]

Panofsky, Erwin. *Renaştere şi renaşteri în arta occidentală*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1974. [1960]
---. *Arhitectură gotică şi gândire scolastică*. Bucureşti: Anastasia, 1999. [1951]
---. *Ideea*. Bucureşti: Univers, 1975. [1924]
Patlagean, Évelyne. *Structure sociale, famille chrétienté à Byzance (IV-XI)*. London: Variorum Reprints, 1981.
---. „Storia dell'immaginario". Le Goff, *La nuova storia* 289-317.
---. *Santità e potere a Bisanzio.* Milano: Il Saggiatore, 1992. [1991]
---. *Un medioevo greco. Bisanzio tra IX e XV secolo*. Bari: Dedalo, 2009. [2007]
Paul, Jacques. *L'Église et la culture en Occident.* Paris: PUF, 1994. 2 vol.
Pecican, Ovidiu. *Troia, Veneţia, Roma. Studii de istoria civilizaţiei europene.* Cluj-Napoca: Ed. Fundaţiei pentru studii europene, 1998.
---. *Realităţi imaginate şi ficţiuni adevărate în evul mediu românesc. Studii despre imaginarul medieval*. Cluj-Napoca: Dacia, 2002.
Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine.* Chicago: U of Chicago P, 1974. 3 vol.
---. *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii*. Bucureşti: Humanitas, 1998. [1996]
---. *Iisus de-a lungul timpului. Locul lui în istoria culturii*. Bucureşti: Humanitas, 2000. [1985]
Piganiol, André. *L'Empire chrétien*. Paris: PUF, 1972.
Piccini, Gabriella. *I mille anni del Medioevo*. Milano: Mondadori, 1999.
Pippidi, Andrei. *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI-XVIII*. Bucureşti: Corint, 2001.
Platon, Al.-Florin. *Societate şi mentalităţi în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică*. Iaşi: Ed. Universităţii „Al.I. Cuza", 2000.
Podlaca, Wladyslaw şi Grigore Nandriş. *Umanismul picturii murale post-bizantine*. Bucureşti: Meridiane, 1985. [1912] [1970]
Pop, Ioan-Aurel. *Naţiunea română medievală. Solidarităţi etnice româneşti în secolele XIII-XVI*. Bucureşti: Ed. Enciclopedică, 1998.
Porumb, Marius. *Dicţionar de pictură veche românească din Transilvania, secolele XIII- XVIII.* Bucureşti: Ed. Academiei Române, 1998.
Puşcaşu, Voica. *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Ţara Românească şi Moldova până la sfârţitul secolului al XVIII-lea*. Bucureşti: Vremea, 2001.

Riché, Pierre. *Educaţie şi cultură în Occidentul barbar. Secolele VI-VIII*. Bucureşti: Meridiane, 2001. [1962]
Ricœur, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983-1985. 3 vol.
---. *Soi-même comme un autre.* Paris: Seuil, 1990.
---. *Memoria, istoria, uitarea*. Timişoara: Amarcord, 2001. [2000]
Roux, Jean-Paul. *Regele. Mituri şi simboluri*. Bucureşti: Meridiane, 1998. [1995]
Runciman, Steven. *The Last Byzantine Renaissance*. Cambridge: Cambridge UP, 1970.
---. *La teocrazia bizantina*. Firenze: Sansoni, 1988. [1977]
---. *Le schisme d'Orient. La papauté et les Églises d'Orient XIe et XIIe siècles*. Paris: Les Belles Lettres, 2005. [1955]
Sabados, Maria Ileana. *Catedrala Episcopiei Romanului*. Vasului: Episcopia Romanului şi Huşilor, 1990.
Sartre, Jean-Paul. *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Éd. et presentée Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2005. [1940]
Schmitt, Jean-Claude. *Raţiunea gesturilor în Occidentul medieval*. Bucureşti: Meridiane, 1998. [1990]
Senellart, Michel. *Artele guvernării. De la conceptul de* regimen *medieval la cel de guvernare*. Bucureşti: Meridiane, 1998. [1995]
Sergi, Giuseppe. *L'idée de Moyen Âge. Entre sens commun et pratique historique*. Paris: Flammarion, 2000. [1998]
Sinagalia, Tereza. *Mănăstirea Probota*. Bucureşti: Meridiane, 2000.
---. *Mihai Viteazul ctitor*. Bucureşti: Vremea, 2001.
Skinner, Quentin. *Les fondements de la pensée politique moderne*. Paris: Albin Michel, 2001. [1978]
Smalley, Beryl. *Storici nel medioevo*. Napoli: Liguori, 2012. [1974]
Solcanu, Ion I., *Artă şi societate românească. Secolele XIV-XVIII*. Bucureşti: Ed. Enciclopedică, 2002.
Sorohan, Elvira (coord.). *Naratori şi modelare umană în medievalitatea românească*. Iaşi: Junimea, 2000.
Spector, Céline (coord.). *Le pouvoir* Paris: Flammarion, 1997.
Stănculescu, Ileana. *Il Giudizio Universale nella pittura murale esterna del nord della Moldavia.* Bologna: Aspasia, 2001.
Stăniloaie, Dumitru. *Din istoria isihasmului în ortodoxia română* (texte selectate din *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*). Bucureşti: *n.e*. 1979.

Tabacco, Giovanni. *Dai re ai signori. Forme di trasmissione del potere nel Medioevo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
---. *Le ideologie politiche del medioevo*. Torino: Einaudi, 2000.
Talbot Rice, David. *Byzantine Art*. Oxford: Penguin, 1968.
Tatakis, Vasilie. *La philosophie byzantine*. Paris: PUF, 1959.
Theodorescu, Răzvan. *Artă şi politică în Moldova în prima jumătate a secolului al XVII- lea*. Bucureşti: Ed. Academiei, 1982.
---. *Civilizaţia românilor între medieval şi modern. Orizontul imaginii (1550-1800)*. Bucureşti: Meridiane, 1987. 2 vol.
Thomas, Joël (coord.). *Introduction aux méthodologie de l'imaginaire*. Paris: Ellipses, 1998.
Todorov, Tzvetan. *Introducere în literatura fantastică*. Bucureşti: Univers, 1971. [1970]
---. *Teoria simbolului*. Bucureşti: Univers, 1980. [1977]
Topolsky, Jerzy. *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*. Milano: Bruno Mondadori, 1997.
Tristan, Frédérick. *Primele imagini creştine. De la simbol la icoană, secolele II-VI*. Bucureşti: Meridiane, 2002.
Talbot Rice, David. *Byzantine Art*. Norwich: Penguin Books, 1968.
Tugearu, Liana. *Miniatura şi ornamentul manuscriselor din colecţia de artă medievală românească. Manuscrise bizantine şi greceşti medievale târzii*. Vol. I. Bucureşti: Muzeul Naţional de Artă al României, 1996.
Ţigliu, Iolanda. *Societate şi mentalitate în Ţara Românească şi Moldova. Secolele XV-XVI*. Bucureşti: Paideia, 2003.
---. *Între diavol şi bunul Dumnezeu. Cler şi cultură în Principatele Dunărene*. Bucureşti: Paideia, 2003.
Ulmann, Walter. *Principi di governo e politica nel medioevo*. Bologna: Il Mulino, 1972. [1961]
Uspensky, Leonid. *Teologia icoanei*. Bucureşti: Anastasia, 1994. [1980]
Varotti, Carlo. *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento da Petrarca a Machiavelli*. Milano: Bruno Mondadori, 1998.
Védrine, Hélène. *Les grandes conceptions de l'imaginaire de Platon à Sartre et Lacan*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.
Velculescu, Cătălina. *Cărţi populare şi cultură românească*. Bucureşti: Minerva, 1984.
---. *Între scriere şi oralitate*. Bucureşti: Minerva, 1988.
White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1973.

Wunenburger, Jean-Jacques. *Philosophie des images*. Paris: PUF, 1997.
---. *Imaginarul*. Cluj-Napoca: Dacia, 2009. [2003]
Zumthor, Paul. *Parler du Moyen Âge*. Paris: Minuit, 1980.
---. *Încercare de poetică medievală*. Bucureşti: Univers, 1983. [1972]
---. *La lettre et la voix de la „littérature" médiévale*. Paris: Seuil, 1987.
---. *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*. Bologna: Il Mulino, 1995. [1993]

Résumé

Issu d'une recherche doctorale, ce volume se propose de développer autour de son objet d'étude – l'imaginaire médiéval – deux composants : le premier, d'ordre théorique (consacré pour une part à quelques travaux de référence dans le domaine, et pour l'autre, à une perspective nouvelle d'interprétation de cet ample phénomène qui est le mental collectif) ; le deuxième, d'ordre pratique, s'arrête sur une analyse du moyen âge roumain (mentalités, comportements collectifs, cérémonial du pouvoir et productions artistiques des Principautés roumains entre le XIVe et le XVIIIe siècles).

Cette recherche présente une valorisation anthropologique du symbolisme spatio-temporel médiéval, tel qu'il se retrouve tantôt dans le texte et dans l'image, tantôt dans l'organisation urbanistique de la ville. Toujours à travers une analyse anthropologique, j'ai mis en évidence la relation entre l'imaginaire d'une part, et les représentations, le symbolisme et l'idéologie du pouvoir médiéval roumain d'influence byzantine, de l'autre. La relation entre tous ces éléments s'est imposée comme décisive pour la façon dont la mémoire a su garder l'histoire et l'image identitaire, et où la foi chrétienne s'est fait absorbée dans la „mythologie" locale pour aboutir ainsi à la création l'imaginaire médiéval.

La mise en cause de la prévalence du modèle des basileus et de l'orthodoxie sur la vie politique et religieuse roumaines s'est appuyée sur les sources bibliographiques consacrées à cette question. La contribution de ma recherche en cette direction consiste dans l'identification et la systématisation des „reflets" de ce modèle dans différentes ouvrages roumains, de grande importance tant pour l'imaginaire collectif que pour les politiques de représentation du pouvoir local dans l'espace publique et dans la diplomatie internationale.

Ainsi, j'ai largement analysé le paradoxe multiple sur lequel repose la formation de nos états médiévaux extra-carpatiques, dans des contextes historiques et politiques difficiles. Au bout du compte, les problèmes politico-militaires, diplomatiques et spirituels ont décidé de l'affiliation des Principautés roumains à la patriarchie orthodoxe de Constantinople, et par la suite, à la zone d'influence de l'état byzantin.

Dans l'imaginaire collectif, la création des états médiévaux ainsi que leurs options politiques ont été (également) intégrées comme des structures mythiques d'importance capitale pour l'élaboration du discours identitaire roumain.

À la fin, j'ai suivi le paradoxe de l'histoire de l'imaginaire européen postmédiéval. Fondé sur les textes antiques auxquels s'ajoutent les écrits des Pères de l'église, de Saint Augustin et de Saint Thomas d'Aquin, l'imaginaire collectif, pris entre l'iconoclasme et l'iconodulie n'a jamais cessé d'utiliser la représentation comme schéma mnémotechnique, ainsi que le discours de l'image, et tout ceci y compris dans les périodes où les théories, les institutions ou les croyances ont été défavorables.

Mots-clés: *imaginaire, système, modèle, anthropologie, texte, image, symbole, mythe, croyance, état byzantin, Principautés roumains, iconodulie, iconoclasme.*

Abstract

Resulting from a doctoral research, the present volume tackles its object, the medieval imaginary, from two different perspectives: a theoretical one (a survey of fundamental works in the field, followed by the advancement of a new possible interpretation of the vast phenomenon of collective mentality), and a case study of the Romanian Middle Ages, with a special focus on the collective mentalities and behaviors, the rites and rituals of power, and the artistic creations in the Romanian Principalities (14th-18th c.).

One of the aims of this research is the anthropological valorization of the complex symbolism of time and space as found in image and text, and in city planning, respectively. The same anthropological approach is used to deal with the relationship between imaginary and the representations, symbolism and ideology of Byzantine-shaped medieval Romanian authority. In such a light, this relationship proved to be instrumental in the memorization of history and self-image, and a decisive influence on the way Christian faith has been fused with local „mythology."

My analysis of the causal role of Orthodoxy and the Byzantine imperial model, respectively, in shaping the political and religious life in the Romanian Principalities builds upon a consistent

bibliography in the field. My specific focus is on the identification and systematization of the various „echoes" of this model in Romanian works relevant both for the collective imaginary and for the politics of representation of local power in the Romanian public space and on the international diplomatic stage.

Hence, a special attention is given to the multiple paradox that presided at the construction of the Romanian medieval states in difficult historical and political circumstances, which ultimately led to their affiliation to the Orthodox Patriarchate in Constantinople and, therefore, to their inclusion in the Byzantine sphere of influence. The construction of the medieval states and their political options also figures prominently in the collective imaginary as a coordinated set of mythical structures relevant for the Romanian identity discourse.

Finally, another point of interest is a paradox at the core of the early modern European imaginary. Between iconoclasm and iconolatry, drawing from ancient texts and the writings of the Fathers of the Church, the collective imaginary never ceased to use image and representation as mnemonic practices even at times when theories, institutions and beliefs worked against them.

Keywords: *imaginary, system, model, anthropology, text, image, symbol, mythe, belief, Byzantine state, Romanian Principalities, iconolatry, iconoclasm.*

În seria LITERE au mai apărut (selectiv):

Analiza povestirii, Jean-Michel Adam, Françoise Revaz
Avangardismul românesc, George Bădărău
Cartea pentru cei mulţi, Ovidiu Aniculăese
Deimografia. Scenarii ale terorii în proza românească, Cătălin Ghiţă
Drama expresionistă. De la Strindberg la Zografi, Miruna Bostan
Eminescu şi cultura indiană, Demetrio Marin
Europa în cincizeci de romane, Geo Vasile
Fantasticul în literatură, George Bădărău
Genul SF, Roger Bozzetto
Introducere în studiile literare, Dumitru Tucan
În căutarea naratorului perfect, Dragoş Varga
Literatură şi convertire, Adrian Vasile Sabău
Marile curente ale criticii literare, Gérard Gengembre
Marile teorii ale teatrului, Marie-Claude Hubert
Mioriţa. Cântec aulic din secolul al XVI-lea, S.Th. Botnaru
Modernismul interbelic, George Bădărău
Naratologia. Introducere în teoria naraţiunii, Mieke Bal
Neomodernismul românesc, George Bădărău
N.V. Gogol sau Paradoxurile literaturii moderne, Marcel Petrişor
O teorie a literaturii, Florica Bodiştean
Ocheanul balcanic, Marius Nica
Parodia literară. Şapte rescrieri româneşti, Livia Iacob
Poetica în naratologia lui Lucian Blaga, Lăcrămioara Solomon
Poetica genurilor literare, Florica Bodiştean
Poetica sacrului, Mina-Maria Rusu
Poetica teatrului modern. Luigi Pirandello şi Matei Vişniec, Nicoleta Munteanu
Postmodernismul românesc, George Bădărău
Povestea populară. O perspectivă socio-antropologică, Michel Valière
Romancieri interbelici, Livia Iacob
Romantismul englez şi german, Mihai Stroe
Romanul, Gilles Philippe
Romanul poetico-filosofic, Adela Hagiu
Simbolismul, George Bădărău
Slavici sau Iubirea ca mod de viaţă, Steliana Brădescu
Teme şi motive de poetică, Magda Jeanrenaud
Teoria naraţiunii, Franz K. Stanzel
Termenii-cheie ai analizei teatrului, Anne Ubersfeld
Tragedia clasică, Bruno Clément
Tragedia greacă, Christophe Cusset
Un secol intoxicat, Andrada Pintilescu

LIBRĂRII în care puteţi găsi cărţile editurii *Institutul European*
(selectiv)

ALBA-IULIA
Librăria *Humanitas*, str. 1 Decembrie 1918, bl. M10, tel. 0258.826007

ARAD
Librăria *Corina*, str. Mihai Eminescu nr. 2, tel. 0257.284749

BACĂU
Librăria *Alexandria*, str. Nicolae Bălcescu nr. 12, tel. 0234.545721

BRAŞOV
Librăria *Ralu,* str. Mureşenilor nr.12, tel. 0268.412601

BUCUREŞTI
Librăria *Mihai Eminescu*, Bd. Regina Elisabeta nr. 5, tel. 021.3158761
Librăria *Verona,* Str. Pictor Arthur Verona nr. 13, tel 0788.758408
Librăria Humanitas *Kretzulescu*,
Calea Victoriei nr. 45, tel. 021.3135035

CLUJ
Librăria *Logos*, str. Republicii nr. 11A, tel. 0264.590297
Librăria *Universităţii*, str. Universităţii nr.1 , tel.0264.598107
Librăria *Dacia*, str. Memorandumului nr.12, tel.0264.431494

CONSTANŢA
Librăria *Sophia*, str. Dragoş Vodă nr. 13, tel. 0241.616365

CRAIOVA
Librăria *Şcolii*, str. M. Viteazu, bl. 7-14, tel. 0251.412588

DEVA
Librăria *Prescom Divers*, str. Ana Ipătescu nr. 11, tel. 0254.213782

IAŞI
Librăria *Casa Cărţii*, Bd. Ştefan cel Mare nr.56, tel. 0232.270610
Librăria *Junimea*, Piaţa Unirii nr. 4, tel. 0232.412712
Librăria *M. Eminescu*, str. 14 Decembrie 1989, nr. 1, tel. 0232.264528
Librăria *Cubul de sticlă*, Bd. Carol I nr. 3-5, tel. 0232.215683
Librăria *Alexandria*, Str. Al. Lăpuşneanu nr. 21, tel. 0232.206066

PITEŞTI
Librăria *Casa Cărţii*, Bd. Republicii, bl. G1, parter, tel. 0248.214679

SIBIU
Librăria *Polsib*, Şos. Alba Iulia nr. 40, tel. 0269.210058
Librăria *Humanitas*, str. N. Bălcescu nr. 16, tel. 0269.211434

SUCEAVA
Librăria *Casa Cărţii*, str. N. Bălcescu nr. 8, tel. 0230.530337

TIMIŞOARA
Librăria *Esotera*, str. Lucian Blaga nr. 10, tel. 0256.431340
Librăria *Noi*, str. Hector, nr. 2-4
tel. 0256.220949
Librăria *Cărtureşti*, str. Aristide Demetriade nr. 1 (Iulius Mall), tel. 0256.247696
Librăria Humanitas *Emil Cioran*, str. Florimund Mercy nr. 1, tel. 0256.433180

Librării ON-LINE
www.euroinst.ro
www. anticariatonline.ro
www.librariaeminescu.ro
www.cartedesucces.ro

INSTITUTUL EUROPEAN

Morfologia imaginii propune o abordare nouă a teoriei imaginii folosindu-se de o perspectivă inedită de prezentare a raportului dintre obiect şi subiect, dublată de un larg demers interdisciplinar menit a realiza o sinteză ingenioasă, de o incontestabilă originalitate. Valoarea lucrării este dată, în egală măsură, de viziunea modernă şi de erudiţia pe care autoarea le dovedeşte în argumentarea concluziilor pe care le formulează, prin aceasta lărgind considerabil cadrul tradiţional de analiză a imaginilor sociale. Toate acestea o recomandă pe Corina Daba-Buzoianu ca pe o cercetătoare de forţă a fenomenului imagologic, ale cărei rezultate ştiinţifice nu vor putea fi ignorate de niciun specialist în domeniu.

Bogdan-Alexandru Halic

Corina Daba-Buzoianu

Morfologia imaginii

Strada Grigore Ghica Vodă nr 13 • Cod 700469 • CP 161, OP 1 • Iaşi • România • Tel. 40.0232.233800; 40.0788.319462 • Fax 40.0232.230197
email: euroedit@hotmail.com, editura_ie@yahoo.com • www.euroinst.ro • www.cartedesucces.ro

Constelația valorii

INSTITUTUL
EUROPEAN

www.euroinst.ro

Carte de succes

Librărie online

www.cartedesucces.ro

Bun de tipar: 2013 • Apărut: 2013 • Format 14 × 19 cm

Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13 • cod 707027
Tel. Difuzare: 0788.319462 • Fax: 0232/230197
editura_ie@yahoo.com • http://www.euroinst.ro